




<36604776880013
<36604776880013
Bayer. Staatsbibliothek

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Erster Band.

Einleitung
welche eine Uebersicht der ältern philosophischen Systeme bis zum funfzehnten Jahrhunderte enthält.

Von

Johann Gottlieb Buhle

öffentl. ordentl. Professor der Philosophie und Mitgliede der Societät der Wissenschaften zu Göttingen.

Göttingen,
bey Johann Georg Rosenbusch's Wittwe.
1800.

Geschichte
der
Künste und Wissenschaften
seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende
des achtzehnten Jahrhunderts.

Von
einer Gesellschaft gelehrter Männer
ausgearbeitet.

Sechste Abtheilung.
Geschichte der Philosophie

von
Johann Gottlieb Buhle.

Erster Band.

Göttingen,
bey Johann Georg Rosenbusch's Wittwe.
1800.

Geschichte
der
Künste und Wissenschaften
seit der Wiederherstellung derselben bis an das Ende des achtzehnten Jahrhunders.

Von
einer Gesellschaft gelehrter Männer
ausgearbeitet.

Siebente Lieferung
enthält
Geschichte der Philosophie
von
Johann Gottlieb Buhle.
Erster Band.
und
Geschichte der Mathematik
von
Abraham Gotthelf Kästner.
Vierter Band.

Göttingen,
Johann Georg Rosenbusch's Wittwe.
1800.



Vorrede.

Die Uebersicht der Geschichte der Philosophie von der Periode der Jonischen Naturforscher bey den Griechen an bis auf die Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften im funfzehnten Jahrhunderte herab, die ich hier als eine historische Einleitung zu einer umständlichern Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie dem Publicum über-

 gebe,

gebe, wird ihres Zweckes wegen keiner Recht-
fertigung bedürfen. Wird einmal unter der
neuern Philosophie die Reihe philosophischer
Systeme oder Arten zu philosophiren verstan-
den, die sich seit dem funfzehnten Jahrhun-
derte auszeichneten, so läßt sich dieselbe nach
ihrer innern Beschaffenheit und ihren äußern
Gründen nicht einsehen und beurtheilen, wenn
nicht eine genauere historische Kentniß der Phi-
losophie des Alterthums vorausgesetzt wird.
Denn die neuere Philosophie war ursprüng-
lich eine Tochter der ältern; sie gieng unmit-
telbar von dieser aus, und wurde durch diese
erzogen und gebildet; und man kann die un-
terscheidenden Züge, welche jene bey ihrer Ge-
burt an sich trug und in der Folge annahm,
nur dann richtig fassen, wenn man mit den
eigenthümlichen Zügen dieser vertraut ist.

Woll-

Wollte man auch die neuere Philosophie erst vom Des Cartes an rechnen, sofern derselbe gemeiniglich für den ersten Urheber eines originalen philosophischen Systems in den neuern Zeiten gehalten wird; so dürfte nicht nur diese Voraussetzung unrichtig seyn, da schon das sechszehnte Jahrhundert mehrere in ihrer Art eben so originale Denker aufzuweisen hat, wie Des Cartes war; sondern auch die Originalität des Des Cartes selbst hat in dem Zustande der Philosophie, wie er ihn kennen lernte, in seinem Studium der nächsten Vorgänger und der griechischen Systeme, wovon seine Skepsis das erste Resultat war, ihren Grund, und erfodert also, um sie gehörig verstehn und würdigen zu können, daß man auf die ältere Philosophie zurückgehe, und auf das Verhältniß derselben zur Carte-

sianischen Rücksicht nehme. Der Zeitpunkt, von welchem die sogenante neuere Philosophie begint, ist demnach unstreitig eben derselbe, von welchem die Wiederherstellung der Literatur überhaupt anfängt; und ich habe ihn sowohl gewählt, um mit dem Plane des ganzen Werks, wovon das gegenwärtige einen Theil ausmacht, züsammenzustimmen, als aus Gründen, die in der Natur der Sache liegen. Kann man nun schon zur richtigen Einsicht in den Cartesianismus und die Geschichte desselben einer Kentniß der griechischen Philosophie nicht überhoben seyn; ist diese, wie allgemein zugestanden werden wird, selbst in Beziehung auf das Verständniß und die Beurtheilung der neuesten Philosophie nothwendig; so ist sie vollends für die Geschichte der ersten Wiederherstellung einer vernünftigern Philoso-

phie

phie im funfzehnten und sechszehnten Jahrhunderte unentbehrlich, weil diese Wiederherstellung selbst in nichts Anderem, als in den erneuerten Studien der ältern griechischen philosophischen Systeme und Denkarten bestand.

Es fehlt freylich in unsern Tagen nicht mehr an Werken, in denen die Philosophie des griechischen Alterthums mit historischer Gründlichkeit und Genauigkeit und mit philosophischem Geiste erörtert ist. Wird auch an Bruckers Historia philosophiae critica Vieles mit Recht getadelt und vermißt; so brauche ich doch nur an die Schriften von Meiners und Tiedemann in diesem Fache zu erinnern; und einen noch höhern Grad der Vollkommenheit darf sich, nach dem Anfange zu urtheilen, zunächst die Geschichte der ältern Philosophie von

dem Fleiße, der Gelehrsamkeit und dem philosophischen Talente des Hrn. Tennemann versprechen. Meine gegenwärtige Uebersicht der ältern Philosophie hat aber demungeachtet eine Bestimmung, die jene Werke nicht haben, und um deren Willen man ihr hoffentlich die Existenz gönnen wird. Sie soll das, was jene Werke in mehrern Bänden weitläufiger und mit mancherley für die besondern Zwecke derselben sehr lehrreichen und nützlichen Nebenuntersuchungen verbunden enthalten, gedrängter darstellen, ohne in die Kürze und Trockenheit eines Compendium's auszuarten, das gerade bey der Geschichte der Philosophie nicht leicht etwas mehr als Nomenclatur seyn kann; und so auch denen zur Vorbereitung des Studiums der neuern Geschichte der Philosophie dienen, die nicht geneigt sind, aus den grössern

sern historischen Werken sich die ältere Philosophie in's Andenken zurück zu rufen. Ich habe mich daher hier auch bloß auf eine Entwickelung der successiven Veränderungen der Philosophie als Wissenschaft selbst und eine allgemeine Schilderung ihrer Beschaffenheit bey verschiedenen Völkern und der Ursachen derselben beschränkt, mit Vorbeylassung aller literarischen, kritischen und politischen Discussionen, und manches Details, was nicht für meinen Zweck gehörte. In Ansehung der scholastischen Philosophie schien mir eine Charakteristik vorzüglich ihrer Form und Ursachen hinlänglich zu seyn, da sie gerade durch die Form sich am meisten unterscheidet, und der Inhalt sich nicht wohl in der Kürze verständlich angeben läßt, dieser auch mit der neuern Philosophie am wenigsten zusammenhängt, als deren Tendenz ihm viel-

vielmehr entgegengesetzt war; wenn gleich einzelne neuere Philosophen von den Scholastikern Manches entlehnten, oder in ihrer Art zu philosophiren, in gewissen Behauptungen, mit denselben übereinkamen. Uebrigens liegt bey dieser ganzen historischen Darstellung der ältern Philosophie mein Lehrbuch der Geschichte der Philosophie zum Grunde, so daß jene gewissermaßen als ein Auszug aus diesem zu betrachten ist, namentlich, was das Platonische, Aristotelische und Plotinische System betrifft.

Der erste Theil des zweyten Bandes, der, so weit es von mir abhängt, demnächst erscheinen soll, wird sich mit der Geschichte der neuern Philosophie selbst beschäfftigen.

Göttingen im May 1800.

Der Verfasser.

Geschichte
der
Philosophie

von der

Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften im funfzehnten Jahrhunderte bis auf die neuern Zeiten.

Erster Band.

Geschichte
der
Philosophie
von der
Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften im funfzehnten Jahrhunderte bis auf die neuern Zeiten.

Einleitung.

Die Geschichte der neuern Philosophie kann nur insofern ein für sich bestehendes Ganzes ausmachen, als sie theils die Wiederherstellung des Studiums der philosophischen Systeme des Alterthums im funfzehnten Jahrhunderte, und die Folgen derselben für den Zustand der Philosophie als Wissenschaft; theils die originalen Versuche im Felde der Vernunftforschung zu erzählen hat, welche die Einführung der philosophischen Muse der griechischen und römischen Vorzeit in das abendländische Europa wo nicht unmittelbar erzeugte, doch veranlaßte und begünstigte.

Ueberhaupt ist es die Lethargie, in welche der menschliche Geist im Mittelalter unter den Trümmern des römischen Koloßes, der Rohheit der Zerstörer desselben, und dem Drucke einer in finstern Aberglauben

entarteten Religion, und einer, alle Schranken überschreitenden, mönchischen Despotie, versunken war, wodurch die ältere Literatur, und sonach auch die ältere Philosophie, von der neuern geschieden wird.

In dem langen Zeitraume, der dem Mittelalter vorhergieng, hatte sich der menschliche Geist in mehr Völkern, besonders in den Griechen und Römern, zur Cultur des Lebens durch Geselligkeit, mannichfaltige mechanische Industrie, und regelmäßige Gesetzverfassungen erhoben. Die Erfindung und glückliche Ausübung der Künste des Schönen hatte sein Daseyn und seinen Genuß veredelt, und die von Generation zu Generation sich erweiternde wissenschaftliche Kentniß, verbunden mit einer immer vielseitigeren tiefer eindringenden philosophischen Speculation, hatten ihn der vollendeten Humanität näher gebracht. Aber eine Reihe äußerer Ereignisse hemmte mit unwiderstehlicher Gewalt seinen Fortschritt zur höhern Ausbildung, und gab seinen Kräften eine zweckwidrige, auf ihre eigene Zerstörung hinarbeitende, Wirksamkeit. Nach Verlauf weniger Jahrhunderte sieht man die Früchte seiner frühern Bestrebungen bis auf kärgliche Ueberreste in einem kleinen Bezirke Europa's vernichtet. Kaum daß sich von dem schönen Gebäude menschlicher Cultur die Grundlage und Schwelle, und einzelne hier und dort zerstreute Ruinen, als kostbare Denkmähler jener verschwundenen bessern Zeit, erhielten! Mit diesem Zustande der Menschheit, ohne wissenschaftliche Cultur, durch blinden Wahn beherrscht und immer tiefer in Barbarey gestürzt, nur noch durch das Bedürfniß, die Gewohnheit, den gesellschaftlichen Mechanismus, den Zwang herrischer Macht und priesterlicher Tyranney zusammengehalten, hört für uns das

lite-

literarische und philosophische Alterthum auf, gleich einem schönen Tage, auf den die Nacht folgte.

Mit dem Erwachen des menschlichen Geistes aus jener Erstarrung beginnt für seine Geschichte die neue Epoche. Sie zeigt ihn zuerst in seinen Reminiscenzen des classischen Alterthums. Diese, sobald sie einmal durch mancherley zufällige Umstände geweckt waren, ließen ihn die schmachvolle Unterdrückung, in der er sich bisher befunden hatte, um so lebhafter fühlen, je schneidender das classische Alterthum in seiner Cultur, in dem ausgebildeten Geschmacke seiner Künstler, Dichter, Geschichtschreiber und Redner, in dem hellern, freyern, kühnern und fruchtbarern Denken seiner Philosophen, mit dem barbarischen Gepräge contrastirte, das die Hierarchie und Scholastik im schwesterlichen Bunde ihrem Zeitalter aufgedrückt hatten. Angezogen durch die Reize, welche über die von neuem damals bekant gewordenen Werke einiger der besten griechischen und römischen Schriftsteller für Verstand, Herz und Sinn ausgestreut sind, — zumal da Heiligenlegenden, verworrene Commentare zum Aristoteles, und theologische Folianten voll Wörterkram, zweckloser Debatten und leerer Spitzfindigkeiten, die einzigen Gegenstücke zu einer Parallele mit jenen waren —, wetteiferten die edelsten Genies, sie zu studiren, auszulegen, zu verbreiten, die Zahl derselben durch Auffindung solcher, die in den Klöstern unbemerkt oder unbenützt verborgen lagen, zu vermehren, ihre theoretische und praktische Denkart und ihren Geschmack nach dem Muster der Alten umzuformen, und so die classische Cultur und Literatur aus der Vergessenheit zu einer verjüngten Existenz hervorzurufen. Das erneuerte Studium der Alten mit jenem hohen Enthusiasmus, welchen das gespannte Bedürf-

niß eines regsamen Geistes einflößte, der hier zuerst mit vollen Zügen eine Befriedigung schöpfte, die er vorher nur geahndet, aber vergeblich gesucht hatte, erzeugte in dem bessern Theile der Nationen, ihrer Fürsten, und selbst der Geistlichkeit, einen Ideenkreis, eine Ansicht der Dinge, eine Energie der raisonnirenden Vernunft und auch des praktischen Charakters, die sich mit den von Unwissenheit und sclavischer Religionsfurcht begründeten, durch ihre lange Dauer verjährten hierarchisch-religiösen Formen so wenig, wie mit den scholastischen und manchen andern politischen vertrug. Es mußte dies nach und nach für jene das Mittelalter hindurch hergebrachten Formen noch dadurch gefährlicher und zerstörender werden, daß die Anhänger und Vertheidiger derselben den Genius der Aufklärung anfangs selbst begünstigt, und, ohne es zu wollen, durch die mächtige Hand der Vorsehung geleitet, Begebenheiten herbeygeführt hatten, zu deren Gefolge unzertrennlich die Verbreitung einer größern Cultur und freyern Denkart gehörte. Der Kampf der Hierarchie gegen die Angriffe derer, die durch Umgang mit den Schriftstellern Griechenland's und Latium's aufgehellt, und zu einem gründlichern Studium der Theologie und der Geschichte des kirchlichen Systems vorbereitet und aufgemuntert, jene in ihrem wahren Lichte, in ihrer Verdorbenheit darstellten, und den Ungrund ihrer Anmaaßungen zeigten, war zwar langwierig und hartnäckig; aber dennoch am Ende vergeblich, und durch die Reformation in Deutschland für die gute Sache eines großen Theiles der europäischen Menschheit entscheidend. Mit dem Umsturze der Hierarchie und des dogmatisch-theologischen Systems, worauf sie sich stützte, mußte die Scholastik auch den Werth und das Ansehn verlieren, das sie in den Schu-

len

len noch als Waffe jener behauptet hatte. Als für sich bestehende Philosophie konte sie schon von dem Zeitpunkte an der Verachtung aller bessern Köpfe nicht entgehen, in welchem der unmittelbare Zugang zu den Quellen der griechischen philosophischen Systeme selbst eröffnet und erleichtert wurde. Nach der Reformation war es also allein die, freylich oft nur in wenig unzusammenhangenden und noch öfter nicht verstandenen Bruchstücken, wiederhergestellte Philosophie des griechischen Alterthums, an welcher die denkenden Köpfe der neuern Nationen ihre Vernunft übten. Aber jene Verkettung von Ursachen und Wirkungen, die im Zeitalter kurz vor und nach Christi Geburt statt fand, wodurch die philosophirende Vernunft, anstatt zur weitern Vervollkommung ihrer Wissenschaft anzuwenden, was dogmatisch und skeptisch von den ältern griechischen Weltweisen geleistet war, sich in mancherley Labyrinthe der vernünftelnden Phantasie und der excentrischen Speculation verlor, trat itzt nicht ein. Im Gegentheile ward die Uebung der Vernunft der Neuern an den Systemen der Griechen das Mittel, sie zur Originalität des Philosophirens zu erheben, und nur als solches ist sie von den größten philosophischen Denkern der beyden letzten Jahrhunderte benutzt worden.

Da die neuere Philosophie von der Wiederherstellung der Philosophie des Alterthums ausging, und diese für sie die Propädeutik zu eigenen selbstständigen Forschungen war; so wird es nicht unzweckmäßig seyn, die Geschichte jener mit einer allgemeinen Uebersicht dieser zu eröffnen. Ich werde also zunächst die Philosophie der Griechen bis auf Sextus den Empiriker; dann die Geschichte derselben in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt bis zum Zeitalter

Carls des Großen; endlich die Ursachen, Eigenthümlichkeiten und Wirkungen der Scholastik bis zu der Epoche, wo sie durch die neuere Philosophie verdrängt zu werden anfing, nach ihren Hauptmomenten darstellen. Man vergesse hierbey nicht, daß es nicht meine Absicht ist und seyn kann, historische Vollständigkeit zu beobachten, oder es darauf anzulegen. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie der Vorzeit überhaupt soll nur als Einleitung die Geschichte der neuern Philosophie vorbereiten, und zur richtigern und leichtern Auffassung und Beurtheilung der Thatsachen beytragen, mit denen sich diese beschäftigt. Dazu ist aber bloß ein Umriß der ältern philosophischen Systeme in ihren wesentlichen und unterscheidenden Grundzügen nöthig; nicht eine in's Einzelne gehende Erörterung. Selbst mehrere an und für sich merkwürdige philosophische Vorstellungsarten aus der ältern Periode dürfen hier ganz übergangen, oder nur beyläufig und kurz berührt werden, weil sie auf die neuere Philosophie in ihrer ersten Bildungsepoche gar keinen, oder einen sehr unerheblichen Einfluß hatten. Andere erfodern freylich aus dem entgegengesetzten Grunde eine bestimmtere und genauere Andeutung, wie z. B. die Systeme des Plato, Aristoteles, und der Neu-Platoniker.

Erster

Erster Abschnitt.

Allgemeine Uebersicht
der
Philosophie der Griechen bis auf Sextus den Empiriker.

Man kann nicht behaupten, daß die Griechen zuerst über Gegenstände der Philosophie nachgedacht, und Begriffe von denselben gebildet hätten, die Philosopheme genant zu werden verdienten. In allen Völkern, welche die Geschichte kent, sobald sie unter der Herrschaft des bloßen animalischen Instincts hervorgegangen waren, und sich von den dringendsten Sorgen für nothwendige Lebensbedürfnisse durch eine wohlthätige Natur um sie her, oder durch die vereinigte Kraft gesellschaftlicher Thätigkeit, befreyt fühlten, äußerte sich auch, wenn gleich oft schwach und unbestimt, die höhere Vernunftanlage des Menschen, die in ihrer weitern Entwickelung und lebendigern Energie ein Philosophiren erzeugt. Schon durch ihre innere ursprüngliche Tendenz wird die menschliche Vernunft zur Aeußerung getrieben; und diese erfolgt um so eher und regsamer, je mehr und je stärkere äußere Veranlassungen sich dazu darbieten, welche bey Völkern, die im Buche der Natur Fremdlinge sind, gerade am wenigsten fehlen können. Man findet daher schon unter den ältesten Völkern lange vor den Griechen Meynungen über die entferntern Ursachen

der Erscheinungswelt, die, so roh sie uns auch immer vorkommen mögen, doch nur Resultate einer, freylich sehr mangelhaften und unvollkomnen, Vernunftspeculation seyn konten. Es waren das Denkgesetz des Verstandes*, welches für die Möglichkeit des Daseyns von Etwas ein vorhergehendes Etwas fordert, auf welches jenes, wie nach einer Regel, folgt, und der natürliche Hang der Vernunft, zu dem Bedingten eine höhere Bedingung aufzusuchen, wodurch die grübelnden Köpfe unter jenen Völkern gedrungen wurden, die Reihe der erkenbaren Ursachen der Erscheinungen so weit hinaufsteigen zu lassen, als es die Sphäre ihrer Sinnenerfahrung nur vergönnen wollte. Auf die Wirksamkeit dieses Denkgesetzes und Hanges der Vernunft gründete sich der Ursprung aller Volksreligionen überhaupt, und des Alterthums insbesondre. Auch die roheste Volksreligion ist und war nicht ohne eine Aeusserung der Vernunft möglich.

Wenn aber auch die forschende Vernunft schon in den ältesten Völkern vor den Griechen sich zu äußern anfing, so ließ sie es doch nur bey den ersten Schritten zur Aufklärung, und den nächstliegenden Entdekkungen, die sie dadurch machte, bewenden. Eine Religion, oder eine Vorstellung von höhern Wesen, als Urhebern und Regenten der Welt, die, wie irdische Despoten, wegen ihres mächtigen Einflusses auf die Menschheit, Verehrung und Opfer erheischten, war das erste, und blieb auch bey jenen Völkern das einzige Product ihrer Vernunft. Diese Religionen nahmen den Charakter der äussern Ursachen und Triebfedern an, welche die Vernunft zu ihrer Erzeugung veranlaßt hatten. Je länger die Völker in sich selbst bestanden, desto weiter bildeten sich ihre Religionen aus,

aus, und zwar innerhalb des Ideenkreises, und in der Richtung, worin sie die Vernunft zuerst zu Stande brachte. Bey einigen Völkern, wie bey den Aegyptiern und Persern, gediehen sie zu im Innern sehr zusammengesetzten, weitläufigen und verwickelten Systemen. Sobald sie einmal Gegenstände des Volksglaubens geworden waren, hinderten sie selbst eine fortgesetzte Vernunftuntersuchung. Ward auch die Vernunft einzelner Individuen nicht durch sie befriedigt, so gaben sie doch der Phantasie, den Gefühlen der Furcht und Hoffnung, den egoistischen Trieben und Neigungen, Nahrung und Beschäftigung, und begründeten sehr bald dadurch einen Wahn und Aberglauben, der jeden freyern Schwung der Vernunft gleich nach seinem Entstehn wieder unterdrückte.

Obgleich die Religionen der ältesten Völker Aggregate von Meynungen über die entferntern Ursachen der Sinnenerscheinungen waren; so versetzten sie doch auch diese entferntern Ursachen noch immer in den Inbegriff der Sinnenerscheinungen selbst. Die Vernunft hatte damals von einem Gebiete jenseit der Sinnenwelt, in welches sie sich verlieren mag, wenn sie in dieser das Unbedingte vermißt, dem sie nachspäht, noch keine Ahndung. Sie nahm die letzten Gründe der Erscheinungen, die sich der Anschauung offenbarten, eben darum für unbedingt an, weil es die letzten waren, die der Sinn zu entdecken vermochte. Hieraus läßt sich die Aehnlichkeit und die geringe Zahl specifisch verschiedner Merkmale der ältesten Volksreligionen leicht erklären. Die letzten Gründe der Natur und ihrer Veränderungen, welche die erste Vernunftspeculation an der Hand der unmittelbaren sinnlichen Erfahrung auffinden konte, waren die Elemente

mente und die Gestirne. Daher kann man alle Volksreligion des Alterthums im Wesentlichen auf Sterndienst und Elementendienst zurückführen, und oft flossen beyde in den Naturdienst überhaupt zusammen. Der Glaube an die Elemente, und die Gestirne, besonders an Sonne und Mond, als die Urheber und Regenten der Welt, und bey der fühlbaren der menschlichen so überlegenen Macht derselben an ihre Göttlichkeit, d. i. an eine gewisse unbestimmte und unbestimmbare Erhabenheit derselben über die menschliche Natur, mußte durch den wirklichen Caussalzusammenhang der Naturphänomene unter einander, durch den wirklichen Einfluß der Gestirne auf die Erde und ihre Geschöpfe in den verschiedenen Tags- und Jahrszeiten, durch die scheinbar willkührliche Bewegung und zweckmäßige Thätigkeit sowohl der Gestirne, als der Elemente, gar sehr genährt und befestigt werden. Es war eine Folge der natürlichen Wirkungsart der Phantasie, und auch der Armuth der ältesten Sprachen, die größtentheils bildlich und dramatisch waren, daß jener Glauben an materielle Weltursachen in einen Glauben an eben so viel persönliche Gottheiten übergieng. Der Unterschied zwischen dem leidenden und thätigen Verhältnisse in der Natur, und zwischen einer blinden regellosen und einer zweckmäßigen Thätigkeit konte den ältesten Denkern nicht entgehn, so ungeübt sie auch in der Speculation seyn mochten. Aber anschauen konten sie die objective Kraft, das absolute Princip der Selbstthätigkeit, in den Naturerscheinungen nicht; zu den reinen Begriffen von Kraft und Wirkung konten sie sich auch durch Reflexion und Abstraction noch nicht erheben; überdem würde es ihnen an objectiven Zeichen für diese Begriffe,

als

als solche, gefehlt haben. Es blieb ihnen also nichts anders übrig, als ihre eigene Persönlichkeit als Symbol auf die bewegenden Kräfte der Gestirne und Elemente zu übertragen; d. i. in dieselben persönliche Subjecte zu versetzen, mit von den Wirkungen jener entlehnten Attributen, die auf eine der menschlichen analoge Art die Materie belebten, und die Thätigkeit derselben regierten. Die Idee des Entstehns wurde durch das Bild persönlicher Zeugung und Geburt ausgedrückt. An der Hervorbringung dieser Bezeichnung hatte die Phantasie den meisten Antheil, und das Verfahren war gewissermaßen dabey willkührlich. Die Bezeichnung ward bey verschiedenen Völkern so verschieden modificirt, wie es die ihnen zum Grunde liegenden Begriffe wurden, nach der verschiedenen Art der Beobachtung der Naturerscheinungen sowohl in objectiver als subjectiver Hinsicht, und der verschiedenen Verknüpfung und Beurtheilung derselben. So ist begreiflich, daß die Völker des Alterthums ihren Polytheism durch verschiedene Personen mit verschiedenen Attributen darstellten, ungeachtet sie alle darin übereinkamen, daß sie die Gestirne und die Elemente als die göttlichen Welturfachen anerkanten.

Die Griechen auf den ersten Stufen ihrer Cultur und auch als Nation überhaupt betrachtet, zeichneten sich vor den ältern Völkern in ihrer religiösen Vorstellungsart, was den wesentlichen Charakter derselben betrifft, nicht unterscheidend vortheilhaft aus. Die griechische Religion war mehr Elementendienst, beruhte mehr auf Symbolik der Naturkräfte, als auf Astrologie. Uebrigens entstand sie auf dieselbe Weise, und aus demselben Vernunftprincipe, wie alle andere Volksreligionen. Das freyere und schönere Spiel der

Dich-

dichtenden Phantasie, was dem griechischen Genius eigenthümlich war, herschte auch in ihr; und dieses ist es wohl vorzüglich, was derselben für uns mehr Reiz und Interesse giebt, als die Symbolik der übrigen ältern Volksreligionen hat.

Aber die Griechen blieben nicht so, wie die benachbarten Nationen, bey den ersten Anfängen der Industrie und Kunst, bey einer gewissen Mittelmäßigkeit der Cultur überhaupt, bey einer sinnlichen Religion stehn. So wie sie schon früh dem Handel nachhingen, und dadurch ihre Industrie belebten und erhöhten; so wie sie das Ideal des Schönen ahndeten, und der Kunst ihm nachzustreben geboten; so keimte auch in ihnen die Idee des höhern Zieles der Vernunft. Ihre Betrachtung schritt von den nächsten Principien der Erscheinungen, wie sie die Volksreligion den ersten kosmogonischen Speculationsversuchen der ältesten griechischen Theologen gemäß darstellte, zu einem freyen selbstständigen, vom Religionsglauben unabhängigen, und nicht selten gegen ihn selbst gerichteten, Philosophiren fort. Aus dem Grunde kann auch die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft überhaupt nur erst mit den Versuchen der Griechen anheben. Die ältern Völker hatten Religionen; aber keine Philosophie. Die Vernunft ist freylich die Ursache jener, so wie dieser. Aber jene erzeugt sie im Stande der Unmündigkeit unter der Leitung und oft unter der Tyranney der Sinlichkeit und der Phantasie. Diese sucht sie als freyes und selbstständiges Vermögen, nach eigenen in ihr liegenden Gesetzen, zwar mit Hülfe der Sinnlichkeit und Phantasie, aber nicht gleichsam unter ihrer Vormundschaft, aufzustellen. Das erste Werk der Vernunft ist eine Religion für den Menschen als Sinnengeschöpf;

schöpf; ihr letztes Werk eine Religion für den Menschen als freye Intelligenz. Diese Religion ist ein Resultat der vollendeten Philosophie; jene ist in der Geschichte des menschlichen Geistes die Vorläuferin aller Philosophie überhaupt.

Die ersten Spuren einer selbstständigen Philosophie zeigen sich bey den Griechen in den Lehren der sogenanten Jonischen Schule, deren Stifter Thales aus Milet war (Olymp. XXXVIII). So unvollkommen und unreif die Begriffe der jonischen Weltweisen von der Natur, ihren Gesetzen und letzten Gründen erscheinen, wenn man von unsrer heutigen philosophischen Aufklärung den Maaßstab zu ihrer Würdigung entlehnt; so bedeutend sind sie in der Geschichte der sich entwickelnden menschlichen Vernunft, wenn man sie mit den Versuchen der frühern Zeitalter, und der übrigen Völker des entferntern Alterthums vergleicht. Philosophie war den Jonikern nicht mehr Religion, und Religion war ihnen nicht mehr Philosophie, wie sie es ihren Vorgängern gewesen war. Sie gaben dieser ihr eigenes Gebiet, und ihren unabhängigen Zweck, und das war in einer Epoche, wo weder die Philosophie, noch die Religion, ausgebildet und geläutert genug waren, um durch Ein Band vereinigt, und als gemeinschaftliche Lehrerinen der Bestimmung und Würde vernünftiger Wesen zu gelten, eben so nothwendig als verdienstlich. Ohne diese Trennung würde keine von beyden geworden seyn, was jede derselben, obwohl erst nach Jahrtausenden, geworden ist. Keine würde sich selbst in ihrer himlischen Abkunft erkant, und der andern am Altare Gottes und der Menschheit die Hand geboten haben. Es ist in hohem Grade seltsam, wenn neuere Philosophen und Geschichtforscher die Joniker des

Atheis=

Atheismus beschuldigen, oder auch nur mit gutmüthigem Eifer diesen Vorwurf von ihnen zu entfernen sich bemühn. Götter glaubten sie alle offenbar, und sie suchten sogar das Daseyn derselben zu beweisen, und ihre Natur zu erklären. Daß sie von der Bahn, die der Aberglauben des großen Haufens betrat, abwichen, verdient Bewunderung und Lob. Denn dieser Kühnheit ihrer Vernunft verdankt es Griechenland, daß seine jüngern Weltweisen über die Gottheit philosophirten, wie es selbst der philosophischen Muse unserer Zeit nicht unwürdig seyn dürfte. Wer den Jonikern angemessenere Begriffe von der Gottheit zumuthet, und sie verachtet oder verhöhnt, weil sie sich zu diesen noch nicht emporzuschwingen vermochten, der fodert etwas von ihnen, was sie möglicherweise nicht leisten konten.

Ein anderes Verdienst der Jonischen Philosophen liegt in dem Verfahren, welches sie bey ihrem Nachdenken über die Natur beobachteten. Sie stellten eine schärfere Analyse der Sinnenerscheinungen an, um den Urstoff aller Dinge, und die schöpferische Kraft in ihm, die ihn bewegte und formte, bestimmen zu können. Diese schärfere Analyse der Sinnenerscheinungen, ob sie gleich bey einem angenommenen materiellen Urstoffe stille stand, hat doch die Entdeckung reiner Verstandesprincipien vorbereitet. Die Reihe der Welturfachen wurde dadurch höher hinauf verfolgt, als sie vorher verfolgt war, und dies bewirkte eben eine größere Freyheit für die Speculation, und machte die Philosophie von der Volksreligion unabhängig. Sie bezeichneten auch ihre Ideen in der Sprache des gemeinen Lebens, und benahmen ihnen dadurch das Geheimnißvolle, Mystische und Unverständliche, was sie unter der symbolischen

schen Hülle hatten. Statt der Bilder von Götterzeugungen, die ihrer Natur nach unmittelbar zu einer rohen sinnlichen Religion führen mußten, fingen sie an von Ursachen und Wirkungen zu reden, und von dem, was man sonst durch einen anthropomorphistischen Supernaturalismus zu begreifen wähnte, sich nach mechanischen natürlichen Erklärungen umzusehen. Hierdurch wurden sie Urheber einer philosophischen Naturforschung, die auf metaphysische Principien gerichtet war.

Da wir nur wenig von den Philosophemen der Joniker wissen, und dieses Wenige selbst fragmentarisch und unzusammenhangend ist, so können wir sie auch nicht ganz verstehn und beurtheilen. Die Haupttendenz ihrer Speculation aber war, ein leztes materialistisches Grundprincip zu bestimmen, das die eigentliche und wahre Realität der Erscheinungen ausmachte. Daß sie dieses Grundprincip in einem oder dem andern der Elemente anzutreffen meynten, war sehr natürlich. Den allgemeinen Begriff der Materie zu bestimmen, ohne ihn auf ein besonderes Element zu beziehn, wie er in der Folge bestimmt wurde, erfoderte eine Abstraction, zu der die philosophirende Vernunft damals noch nicht fähig war. Die Sinnenerfahrung aber zeigte einen unaufhörlichen Uebergang eines Elements in das andere, und konnte dadurch leicht die Vermuthung erwecken, daß es Ein Grundelement gebe, aus welchem alle übrigen hervorgingen, und in welches sie zurückkehrten, da die Vernunft vermöge ihrer eigenen innern Anlage ein Substrat bedurfte, das bey allem Wechsel der Erscheinungen beharrlich blieb. Ausser den jonischen Philosophen, die vorzugsweise so genannt werden,

dem Thales, Anaximander (Ol. XLII) und Anaximenes (Ol. LVI), philosophirten aus demselben Standpuncte über die Natur, nur schon durch die mangelhaften Versuche ihrer Vorgänger belehrt, und mit einem größern Vorrathe an Beobachtungen ausgerüstet, also schon mehrseitiger und eindringender, Heraklit (Ol. LXX) und Empedokles (Ol. LXXX). Jeder dieser Philosophen unterschied sich von dem andern in der Bestimmung des elementarischen Grundstoffes, je nachdem er beobachtet hatte, oder aus seinen Beobachtungen folgerte, und je nachdem er Schwierigkeiten bey den Hypothesen der andern zu bemerken glaubte, die ihm bey der seinigen gehoben werden zu können schienen. Thales erhob das Wasser; Anaximander ein Mittelelement feiner als Wasser, aber gröber als Luft; Anaximenes die Luft; Heraklit ein ätherisches Feuerwesen; Empedokles alle vier Elemente, Erde, Wasser, Feuer und Luft in chaotischer Einheit; zum Urstoffe alles Vorhandnen. Es war also keines der sogenannten Elemente, aus welchem nicht einer oder der andere jener philosophischen Naturforscher die Qualität der Naturerscheinungen hergeleitet hatte. Nur die Hypothese von der Erde, als Urelemente, machte kein Glück, wiewohl es ihr nicht an einem Vertheidiger fehlte, weil sie, als das den Sinnen nach gröbste und componirteste Element, am wenigsten zum materialen Grundprincipe tauglich schien. Der natürliche Gang der philosophirenden Vernunft brachte es so mit sich, daß man es erst mit allen Elementen versuchte, sie als den materialen Grundstoff aufzustellen. Man konnte nur dann mit Befugniß sich weiter erkundigen, wenn einleuchtete, daß weder das eine, noch das andere Element den

Fo-

Foderungen entspräche, die sich an den materialen Grundstoff der Erscheinungen thun ließen.

Die Angabe irgend eines Elements, als des wesentlichen Stoffes der Erscheinungen, hielten die Joniker und ihre spätern Nachfolger mit Recht zur Erklärung der Sinnenwelt nicht hinreichend. Sie sahen ein und mußten wohl einsehn, daß die Form der Sinnenwelt in ihrer Mannigfaltigkeit, und der unaufhörliche Wechsel dieser Form, bey dem sich doch auch eine gewisse Gesetzmässigkeit offenbarte, und der ein Princip der Thätigkeit, des Entstehens und Vergehens, voraussetzte, damit nicht begreiflich gemacht werde. Sie forschten also nach einem Principe der Form der Erscheinungen in der Natur umher. Den Jonischen Philosophen war dieses Princip eine ursprünglich der Materie einwohnende Kraft der Verdichtung und Verdünnung, die gleichsam die Seele der Materie, das Princip des Lebens, war, und durch entgegengesetzte Wirksamkeit Erscheinungen bildete und zerstörte. An die dialektischen Schwierigkeiten, die aus den Begriffen einer ewigen Materie und eines ewigen Princips der Bewegung hervorgehn; an die metaphysische Möglichkeit des Entstehens und Vergehens, dachten jene Physiker noch nicht. Da sie den ersten philosophischen Versuch machten, die Natur aus ihr selbst zu erklären; so ist es nicht zu verwundern, daß sie das Factum selbst, die Wandelbarkeit der Erscheinungen, als Erklärungsgrund aufstellten. Die Freundschaft und Feindschaft des Empedokles, die Harmonie und Zwietracht des Heraklit, als Principien der Form der Erscheinungen, sind im Wesentlichen mit dem Principe der Jonischen Schule dieselben. Nur der Zufall, als die Regel der

Wirksamkeit jener, wenn anders überhaupt der Zufall eine Regel heißen kann, spielte in der Physik des Heraklit und Empedokles seine Rolle deutlicher und auffallender. Daß auch die Jonier dem Zufalle huldigten, war eine nothwendige Folge ihrer Vorstellungsart, wenn gleich kein Zeugniß des Alterthums uns ausdrücklich sagt, daß sie es thaten.

Der materielle Urstoff, verbunden mit der ihm ursprünglich einwohnenden Bildungskraft, aus welchem die Joniker und ihre Nachfolger die Natur entstehn ließen, war ihnen auch das Göttliche, das folglich, als solches, durch das Weltall verbreitet war. Sie hielten es für den Quell der Kräfte und des Lebens, auch bey den empfindenden Substanzen; denn Empfinden und Denken wurde damals noch für identisch genommen. Der charakteristische Satz der ältesten Psychologie war: Nur das Gleiche kann das Gleiche erkennen. Daher ließ Empedokles die Seele aus allen vier Elementen bestehen, die durch Freundschaft und Feindschaft auf einander wirkten, weil die Seele alle vier Elemente, und Freundschaft und Feindschaft derselben, erkenne. Dem Heraklit war die Seele feuriger Natur; um so vollkommner, je reiner ihr Feuerwesen, je näher es dem ursprünglich Göttlichen ist. Die trockenste Seele ist die beste. Das Verhältniß, in welches die Joniker ihre Philosopheme zur Volksreligion setzten, läßt sich nicht klar einsehn, weil es an Nachrichten gebricht; aber ihr Princip der Dinge vertrug sich sehr gut mit einem Glauben an höhere dämonische Naturen, obwohl der Vergänglichkeit unterworfen, wie die Sinnenwelt der Form nach überhaupt; nur daß freylich andere Vorstellungen damit verknüpft wurden, als in der griechischen Volksreligion geschah. Empedo-

pedokles behauptete ausdrücklich die Existenz dämonischer Wesen, die aus dem bloßen Seelenprincipe in der Welt entspringen, mit einem feinern ätherischen Körper bekleidet die Erde umschweben, und über alle Veränderungen walten. Da aber einmal eben die thätigen Ursachen, die den elementarischen Urstoff zur Welt formen, denen auch die Dämonen ihr Daseyn verdanken, die Welt wieder zerstören, und von neuem formen; so theilen die Dämonen dieses Loos der Veränderlichkeit mit allen übrigen Sinnendingen. Nur Heraklit erwähnt von Göttern oder Dämonen nichts. "Das Universum", sagt er, "ist weder Gottes noch der Menschen Werk; es ist ein ewig lebendiges Feuer, das nach unwandelbaren Regeln entbrennt und erlischt". Inzwischen waren auch jene dämonischen Naturen, die die Joniker und Empedokles statuirten, doch nur Götter untergeordneter Art. Ihre eigentliche Gottheit war immer das Urelement und das Princip der schaffenden und zerstörenden Thätigkeit in ihm. In dieser Hinsicht war ihre Naturphilosophie ein roher Pantheismus. Die Unabhängigkeit dieser Naturphilosophie aber an sich selbst von der Volksreligion erhellt nicht nur aus ihr selbst, sondern auch aus den Meynungen, namentlich der Joniker, von der Natur der Sonne, des Mondes, und der Gestirne. Man mag diese Meynungen selbst, worüber die Aussagen der alten Schriftsteller mit einander im Widerstreite sind, historisch bestimmen, wie man will; so contrastiren sie auffallend mit dem religiösen Volksglauben der Zeit, nach welchem jene Himmelskörper für göttliche Wesen gehalten und verehrt wurden. Daß die Joniker, Empedokles, Heraklit, so wie auch alle andere griechische Philosophen, die ausserhalb Athen lebten und lehrten, nicht durch

ihre der öffentlichen Religion zuwider laufende Theorieen dem Volke oder der Obrigkeit anstößig wurden, verdient besondere Aufmerksamkeit. Vielleicht lag der Grund hiervon darin, daß das große Publicum, und so auch die Magistrate in den Städten Kleinasiens und Großgriechenlands, an den speculativen Ideen ihrer philosophischen Mitbürger nicht so allgemeinen und lebhaften Antheil nahm, wie das literarisch gebildetere Athenienſische Volk, und also der Wirkungskreis der Philosophen ausserhalb Athen nicht so ausgebreitet und bedenklich war. Auch war die ältere Naturphilosophie der Griechen, obgleich mit der Volksreligion im Contraste, doch nicht unmittelbar in polemischer Absicht gegen sie gerichtet, wie die spätere mehrer Philosophen Athen's.

Weiteres Nachdenken über die Möglichkeit des Ursprungs und des Wechsels der Erscheinungswelt erzeugte das kühne System des Leucipp und Demokrit (Ol. LXXII). Dieses erhob den Zufall zum einzigen ausschließenden Regenten der Welt, ordnete ihm die scheinbaren Gesetze der Bewegung der Körper unter, und stellte ihn sogar als den Vater der Götter auf. Das philosophische Genie des Leucipp, wenn er in der That Erfinder des Atomensystems war, hat gerechte Ansprüche auf unsere Achtung. Die Vernunftidee von einer vollendeten Reihe der Ursachen war in ihm zu einer Klarheit gediehen, in welcher keiner seiner Vorgänger es gedacht hatte, und die wenigsten der Neuern es gedacht haben und denken, die in ihren speculativen Träumen von einer Schöpfung der Welt durch eine ausserweltliche Gottheit, die Atomisten nicht bloß des Atheismus, sondern auch der Unphilosophie beschuldigen. Nach dem damaligen Zustande der Philosophie war die

die Antwort, welche Leucipp auf die Probleme der speculativen Vernunft über die Entstehung der Welt gab, die zunächst angemessenste, die ein wahrhaft philosophischer Geist geben konnte. Er hatte das Daseyn der Welt ihrem Grundstoffe nach, und den Wechsel der Form, zu erklären. Der Grundstoff mußte alles enthalten, was zur Möglichkeit der unendlichen Mannichfaltigkeit an Qualitäten, Zusammensetzungen und Formen der Natur gehört, die sich der Beobachtung darbieten. Hierzu waren die Atomen in einem objectiven unendlichen leeren Raume, unendlich verschieden an innern und äussern Bestimmungen, besser geeignet, als jedes der von den ältern Physikern angegebnen Grundelemente. Die Einfachheit der Atomen dachte Leucipp gewiß nicht in dem strengen Begriffe, den die Neuern mit dem einfachen Dinge verbinden. Er nahm sie wohl nur in so weit an, als sie für die sinnliche Wahrnehmung, nicht für die Analyse des Verstandes, Statt finden mag. Er erklärte deswegen die Atomen für wegen ihrer Kleinheit nicht durch die Sinne wahrnehmbar. Der Raum war ihm das bloße Leere, wie ihn der gemeine Menschenverstand denkt, der nicht über den Raum speculirt hat. Nur da war seiner Vorstellungsart nach ein Ort, wo Etwas ist. Wo Nichts ist, ist Nichts. Der Begriff der unendlichen Theilbarkeit des Raumes, so wie der unendlichen Theilbarkeit der Materie, war erst die Frucht einer spätern Speculation, die also dem Erfinder der Atomen keinen Scrupel in den Weg legen konnte. Die wirkliche Existenz des objectiven leeren Raumes bewies er mit Gründen, die nach ihm oft wiederholt, weiter entwickelt und ausgestattet sind. Sie waren entlehnt von der Undurchdringlichkeit der Körper, von der Ela-

Elasticität, von der Unmöglichkeit der Bewegung, des Wachsthums und der Abnahme der Körper, ohne Raum. Daß Leucipp die Ewigkeit der Atomen behauptete, lag im Wesen der philosophirenden Vernunft. Er konnte die Reihe der Ursachen nicht abschneiden, da seine Speculation innerhalb des Bezirkes der Erscheinungen blieb. Jede Form der Erscheinungswelt, und jeden Wechsel derselben, betrachtete er als eine Folge zufälliger Vereinigung und Trennung der Atomen, die wiederum in der ewigen regellosen Bewegung der Atomen im unendlichen leeren Raume ihren Grund habe. Er mußte also dem Zufalle die Möglichkeit unzähliger zweckwidriger d. i. sich selbst zerstörender Formen gestatten, damit die zweckmäßige d. i. sich selbst erhaltende Form der Verbindung und Trennung der Atomen gelingen konnte, die wir itzt Natur nennen. Uebrigens war die Zweckmäßigkeit für den Leucipp nicht minder ein Spiel des Zufalls, als die Unzweckmäßigkeit.

Demokrit bekannte sich zu den Hauptsätzen seines Lehrers. Er suchte nur, sie durch neue Gründe zu befestigen, und das Mangelhafte in den Beweisen des Leucipp, soweit sein eigener Tiefsinn reichte, zu ergänzen. Die Ewigkeit der Atomen folgerte er aus der Unmöglichkeit, sich einen Anfang der Zeit vorzustellen. Auch für die Einfachheit der Atomen stellte er einen Beweis auf. Die Theilung der Körper kann nur so weit fortgehn, als sie sich wahrnehmen läßt. Dies vorausgesetzt, bleiben zuletzt entweder eine Ausdehnung übrig, oder Puncte ohne alle Ausdehnung, oder Nichts. Nimmt man das Erstere an, so wäre die Ausdehnung noch nicht getheilt; aus Puncten ohne alle Ausdeh-

dehnung aber könnte nie ein Ausgedehntes (ein Körper) entstehen; soll Nichts übrig bleiben, so besteht die ganze Körperwelt aus Nichts. Die Elemente der Natur müssen demnach nothwendig einfache Körper (Atomen) seyn. Die Gültigkeit dieses Beweises beruht, wie in die Augen fällt, auf der Gültigkeit der Voraussetzung, welche Demokrit machte, die aber nicht statt findet.

Der Anwendung der atomistischen Principien zur Erklärung der einzelnen Naturerscheinungen in der Naturphilosophie des Leucipp sieht man den ersten Versuch, und die damalige Kindheit der Naturkunde überhaupt sehr leicht an; zumal wenn man sie mit der Ausführung des atomistischen Systems späterhin durch den Epikur und seine Schule, und vollends mit der neuern atomistischen Kosmophysik vergleicht. Leucipp und Demokrit entwickelten zunächst aus der zufälligen Bewegung der Atomen ihre Elemententheorie. In dieser stimmten sie im Allgemeinen mit dem Heraklit und Empedokles zusammen. Das Feuer war jenen, wie diesen, das edelste Element; es war der Stoff der Weltseele; das Princip des Lebens, Empfindens und Denkens. Die psychologische Vorstellungsart des Demokrit kennen wir genauer, als die des Leucipp. Er nahm ebenfalls den Grundsatz an: Nur das Gleiche kann das Gleiche erkennen, und ließ also das Seelenwesen überhaupt, sofern die Seele verschiedene Elemente erkennt, auch Bestandtheile der übrigen Elemente ausser dem Feuer enthalten. Die Erklärungen der Sinne, ihrer Wirkungen, und ihrer Organe, folgerte er strenge aus dem atomistischen Principe. Das Gefühl war ihm deswegen der Grundsinn, und am untrüglichsten, weil es den Raum, die Bewegung,

die mannigfaltige Zusammensetzung der Atomen, worauf doch eigentlich alle zuverlässige Kenntniß der Natur beschränkt ist; kurz weil es am meisten die Dinge nach ihrer objectiven Beschaffenheit darstellt. Seinen vornehmsten Sitz hat, was auch Heraklit und Empedokles annahmen, das Seelenwesen im Blute; es wird durch das Athmen eingesogen, und hört daher mit dem Ende des Athemholens auf: Meynungen, die natürliche Folgen aus den vorausgesetzten Begriffen vom Seelenwesen waren, und durch die Beobachtung der Wärme des Bluts, seiner Verbreitung im ganzen Körper, seiner Nothwendigkeit zum thierischen Leben, so wie durch das oberflächliche Nachdenken über das Athemholen und die Wirkungen desselben auf den Zustand des lebenden Körpers, bestätigt zu werden schienen.

Was Leucipp von den Göttern dachte, erwähnen die Alten nicht. Insofern war er der erste eigentliche Atheist, den die Geschichte der Philosophie kennt. Vom Demokrit erzählen sie wenigstens eine Phantasie über die Götter, mit der die Volksreligion aber auch im geringsten nicht Ursache gehabt hätte, zufrieden zu seyn. Eben der Zufall, der belebte und unbelebte Geschöpfe aus den Atomen entstehen ließ, schuf auch menschenähnliche luftige Wesen, guter und böser Art, von ungeheurer Grösse, aber der Vergänglichkeit auf gleiche Weise unterworfen, wie alle aus den Atomen zusammengesetzte Dinge. Demokrit übertrug auf diese dämonischen Geburten des Zufalls alle die Eigenschaften, und alle die Wirkungen auf die Natur und die Menschen, die der gemeine Volksglauben den Göttern und Dämonen beylegte. Epikur suchte in der Folge der Vorstellungsart des Demokrit von den Göttern eine vernunftmäßigere Aussenseite zu geben; obgleich auch seine Theologie,

logie, wie die des Demokrit, nichts mehr als eine Phantasie war, die sich allenfalls mit den Atomensysteme vertrug, und eine mögliche Vereinbarkeit desselben mit dem religiösen Volksaberglauben bewirkte.

Bey der nahen Verwandtschaft der Mathematik und der Philosophie in Ansehung ihres Stoffes und ihrer Principien, ließ es sich wohl erwarten, daß die Erfindung mathematischer Begriffe und Sätze auch ein Mahl als Erklärungsmittel der Welt der Erscheinungen und ihrer letzten Gründe versucht werden würde. Daß dieses aber schon so früh durch den Pythagoras und seine Schule geschah, und noch dazu auf eine Art geschah, die hinlänglich zeigt, wie weit man überhaupt mit diesem Erklärungsmittel kommen könne, beweist das hohe speculative Talent jenes Weltweisen, der sich zuerst einen Philosophen genannt haben soll, mehr, als wenn er etwa auf einer schon von andern gebrochenen Bahn auch einen beträchtlichen Schritt weiter gethan hätte. Da die Mathematik damals in ihrem Anfange war, so haben die Pythagoreer, soferne ihr System auf mathematischen Begriffen beruhte, mehr geleistet, als man von ihnen hätte hoffen können. Sie haben den Mathematikern der neuern Zeit, ungeachtet der unvergleichbar höhern Vollkommenheit, zu welcher die Mathematik seit dem emporgestiegen ist, durch ihr warnendes Beyspiel eine metaphysische Bemühung erspart, der sich doch wohl der Eine oder der Andere unterzogen hätte; und das war alles Mögliche, was sie unter ihren Umständen thun konnten. Daß es Verhältniße des Mannichfaltigen zur Einheit giebt, welche die Form der Sinnenerscheinungen durchweg bestimmen; daß sich diese messen und zählen lassen, und es also eine Wissenschaft des Maßes und der Zahl gebe,

gebe, die die gesammte Körperwelt, das Universum der Pythagoreer, umfasse, brachten sie eben so zur Evidenz, als daß durch jene Wissenschaft die Realität, die dem Mannichfaltigen zum Grunde liegt, und das Princip aller Synthesis des Mannichfaltigen, nicht erkannt werden könne. Dieses Resultat nehmlich war es, welches ihr System den spätern Philosophen gewährte, und damit erwarben sie sich, zwar ohne es zu wollen, ein nicht geringes negatives Verdienst. Für die neuere Philosophie haben sie auch ein Muster der Beharrlichkeit und Unverdrossenheit im Folgern aus Principien aufgestellt, die als gültig vorausgesetzt werden, falls auch die Folgerungen noch so unbegreiflich und abentheuerlich erscheinen. Ein neuerer Mathematiker hätte sich vielleicht überredet, daß die Gründe der Natur in Zahlen und Zahlverhältnißen anzutreffen seyen; aber beym Uebergange zum praktischen Erkenntniße wäre er gewiß an seinen Principien irre geworden. Die Pythagoreer ließen sich durch den Anschein des Seltsamen und Ungereimten, (und den mußte ihre praktische Philosophie, auch bey dem größten Enthusiasmus für das System, immer haben und behalten), im geringsten nicht abschrecken. Sie blieben auch in Hinsicht auf das praktische Erkenntniß consequent. Wahrscheinlich würde der innere Zusammenhang des Pythagoreismus von dieser Seite noch interessanter und auffallender seyn, wenn wir ihn ganz kennten, als er schon den Bruchstücken nach ist, die wir noch von jenem in seiner Art so merkwürdigen Vernunftgebäude übrig haben.

Pythagoras, gebürtig aus Samos (um Ol. XLIX), einer der ausserordentlichen Genies, die das Jahrhundert auszeichnen, in denen sie leben und wirken, die durch innere Kraft und ein günstiges

Spiel

Spiel der Umstände sich über ihr Zeitalter erheben, um es zu einer höhern Stufe der Cultur und geistigen Veredlung hinaufzuziehn, hatte die Idee gefaßt, die Muse der Philosophie zur Lehrerin und Erzieherin der Menschheit einzuweihn. Bey seinem Aufenthalte in Aegypten, dem damals cultivirtesten Staate, besonders durch seine Verbindung mit der dortigen Priestercaste, hatte er Gelegenheit gehabt, sich nicht nur mancherley wissenschaftliche Kenntniße zu erwerben; sondern auch die hierarchische Verfassung Aegyptens und ihren Einfluß auf die Cultur der Nation genauer kennen zu lernen. Er glaubte auf eine ähnliche Art einen ungleich edlern, wohlthätigern, das gesammte Interesse der Menschheit, so weit ihm dieses offenbar war, umfassenden Zweck bey den griechischen Völkerschaften erreichen zu können durch Stiftung einer Philosophencaste, die zuerst sich selbst in ihren Individuen aufklärte und zur veredelten Humanität ausbildete; dann, soferne sie vermöge ihrer bürgerlichen Verhältniße an der Spitze einer der Völkerschaften stände, durch eine weise Einrichtung der Staatsverfassung, Gesetzgebung und Gesetzverwaltung, der Anarchie ein Ende machte, und ihre Mitbürger einer immer höhern Cultur und Glückseligkeit entgegenführte. Das Institut des ägyptischen Priesterordens schien ihm seiner äussern Form nach hierzu am zweckmäßigsten, nur daß er bey seinem Philosophenbunde nicht die politische Tendenz und Wirksamkeit desselben, wie bey dem ägyptischen Priesterorden der Fall war, auf religiösen Aberglauben, sondern im Gegentheile auf philosophische Aufklärung gründen wollte. Leider hat uns die Sage nur eine sehr unvollständige Notiz von dem Plane des Pythagoras aufbehalten; aber auch aus dieser unvollständigen Notiz

Notiz leuchtet doch ein schönes Ideal hervor, wenn gleich der Ausgang dem Werthe der Absicht und der Ausführung nicht entsprach. Harmonie schien dem Pythagoras das Ziel des Universums zu seyn; zur Harmonie im Innern seiner Natur und mit dem Universum sollte auch der einzelne Mensch, und die ganze menschliche Gesellschaft hinstreben; das war der große Gegenstand des Plans, welchen Pythagoras mit der Schwämerey eines edlen Mannes entwarf, und durch Mittel, wie sie ihm seine Lebenserfahrung und praktische Weißheit darboten, zu realisiren suchte; der aber an der Anarchie und dem Egoismus scheiterte.

Pythagoras war vom Studium der Arithmetik und Geometrie zu philosophischen Betrachtungen über die Natur und den Ursprung der Dinge übergegangen, und dadurch vermuthlich auf den Gedanken geleitet, mathematische Begriffe zu Erklärungsgründen der Sinnenwelt zu gebrauchen, da er einmal ihre untrügliche Anwendbarkeit auf die Bestimmung der Grössen und Grössenverhältniße der Dinge bemerkt hatte. Die Analyse der Sinnenerscheinungen im Einzelnen und im Ganzen führte ihn immer auf den Begriff des Eins zurück. Dieses dringt sich nicht nur als das erste Realelement (der Materie nach) eines Dinges, so wie alles Vorhandenen, auf; sondern auch als dasjenige Princip, was einem Dinge seinen Bestand, sein bestimmtes Daseyn, giebt, was es zu Einem Dinge (der Form nach) macht. Ein Körper läßt sich in Dichten, die Dichte in Flächen, die Fläche in Linien, die Linie in Puncte zertheilen, und so erscheint der Punkt als das Realelement des Körpers. Soll aber aus diesen Realelementen ein seinem Daseyn nach bestimmtes

Ding

Ding entstehn, so müssen sie zur Einheit (der Form nach) verbunden werden. Folglich ist das Eins eben so Princip der Form, wie es Princip der Materie ist. Wird das Eins als Materie gedacht ohne Form, ohne alle Bestimmungen und Grenzen, so ist es unendlich; man kann bloß von ihm sagen, daß es ist; es ist das Gleiche, weil es ihm an allen unterscheidenden Merkmalen fehlt. Wird hingegen das Eins mit der Form verbunden gedacht, so erhält es durch die Form unterscheidende Merkmale; es erhält Grenzen und Bestimmungen; wird eben dadurch endlich, und das Ungleiche. Es kann aber die Materie nicht ohne die Form, und die Form nicht ohne die Materie seyn; beyde sind unzertrennlich vereinigt; das Gleiche und Ungleiche sind also die ewigen Principien der Dinge, und in dem ewigen nothwendigen Einem gegeben. Die Form oder das Ungleiche wirkte von Ewigkeit auf die Materie, oder das Gleiche, und daraus gieng die Welt hervor. Die beyden einzigen, aber nothwendigen, Bedingungen der Form (des Ungleichen) sind das Gerade und Ungerade. Da die Materie an sich unendlich ist, so leiden auch diese Bedingungen der Form eine Anwendung auf jene in's Unendliche, und in dieser Anwendung derselben liegt der Grund der Mehrheit der materiellen Dinge, und ihrer unendlich mannichfaltigen Zusammensetzungen. Wie diese Beziehung der Form und ihrer Bedingungen auf die Materie möglich sey, wie folglich die Entstehung der Mehrheit physisch möglich sey; das erklärten die Pythagoreer für unbeantwortlich. Es blieb nichts übrig, als eine Addition des Eins zu ihm selbst anzunehmen; was aber freylich das eigent-

gentliche Problem im geringsten nicht auflöste. Das Gerade und das Ungerade (die Bedingungen der Form) sind Zahlverhältnisse und nur durch Zahlen bestimmbar. Mit den Zahlverhältnissen stimmen auch die Sinnenerscheinungen aufs genaueste überein. Daher ist die Wissenschaft von den Zahlen die Wissenschaft von den Principien der Natur. So empfing die Pythagoreische Philosophie den Namen des Zahlensystems, deßen wahren Geist und Sinn man so oft misverstanden hat. Die Pythagoreer dachten die Zahlen nicht bloß als Zeichen der Quantität, sondern auch der Qualität, und unterschieden folglich den mathematischen Begriff der Zahl von dem metaphysischen. Wenn sie irgend eine Sinnenerscheinung auf eine mathematische Figur bezogen, und dadurch das Wesen derselben zu erklären glaubten, so war es das Verhältniß der materiellen Einheiten (der materiellen Bestandtheile) zur (formellen) Einheit, ein Verhältniß, welches zuletzt in dem Eins, das die Materie, wie die Form, in sich schließt, seinen Grund habe, worauf sie alles zurückführten. "Die Pythagoreer", sagt Aristoteles, "lehren, daß die ganze Körperwelt, oder alle empfindbare Substanzen, aus dem mathematischen Eins entspringen; aber sie sondern dieses mathematische Eins nicht von den Dingen selbst ab. Denn sie lassen den ganzen Himmel aus Zahlen hervorgehen, nicht aus eigentlichen Einheiten, d. i. nicht aus eigentlich so genannten Zahlen, sondern aus materiellen Einheiten. Sie räumen selbst den Einheiten eine Grösse (μέγεθος, Materie, Ausdehnung) ein; ob sie gleich ihre Unwissenheit bekennen, wie das Ureins eine Grösse haben möge. Andere, setzt eben dieser gelehrteste Kenner der ältern Philo-

Philosophie seiner Nation hinzu, nehmen die Zahlen für eigentliche Einheiten, eigentlich so genannte Zahlen; die Pythagoreer hingegen nicht, die das Eins zugleich für das Element und für das Caussalprincip der Dinge erklären." Es ist also einleuchtend, daß die Pythagoreer, wenn sie behaupteten: Die Zahlen sind die Principien der Dinge, die Zahlen in einem Sinne verstanden, der ihrem Systeme ausschließend eigen war *).

Unter den Zahlen sind die geraden vollkommner, als die ungeraden. Nicht nur gehn jene immer vor diesen her, sondern sie enthalten auch ein harmonisches Verhältniß, und der Zweck des ganzen Zahlensystems, das heißt, des ganzen Weltalls, ist Harmonie. Unter den geraden Zahlen sind wiederum diejenigen die vollkommensten, in welche und durch welche sich die meisten andern Zahlverhältnisse auflösen lassen; die also am fähigsten sind, harmonische Verhältnisse zu bewirken. Die vollkommenste Zahl von allen ist deßwegen die Dekas.

Wie die Dekas unter den Zahlverhältnißen, so ist der Cirkel unter den Figuren die vollkommenste. Daher hielten die Pythagoreer das Weltall für rund. Vom Mittelpuncte desselben geht die Wirkung des schaffenden, formenden Princips im Ureins aus. Hier ist also der Urquell der Weltseele, das Göttliche im Universum, die heilige Wache des Zeus. Das Feuer zeigt sich der sinnlichen Wahrnehmung als das reinste und hehrste Element; es ist ihm die schnellste Bewegung eigen, und es nimmt daher den erhabensten Ort des Universum's ein, der,

*) *Aristot.* Metaph. I, 5. II, 5. Ausc. phys. III, 4.

der, sofern von ihm alle Weltentstehung ausgehn soll, immer der Mittelpunct des Universum's ist. Die Pythagoreer nannten die Weltseele wegen ihrer feurigen Natur, und weil sie ihren heiligen Urquell in der Mitte des Weltalls hat, das Centralfeuer. Um dasselbe herum bewegt sich der ganze Sternhimmel mit der Erde in zehn abgemessenen von einander verschiedenen Kreisen, und durch diese Dekas der Sphären in ihrer Kreisbewegung drückt das Weltall die höchste Vollendung seiner Form aus. Die regelmässige Bewegung der Sphären in ihren bestimmten Distanzen bewirkt eine harmonische Musik, und diese ist der berühmte Sphärengesang oder Weltchoral der Pythagoreer; eine der kühnsten und erhabensten Phantasieen, die je eine menschliche Einbildungskraft hervorgebracht hat. Die Erdbewohner hören jene Musik der himmlischen Sphären nicht, weil sie beym Eintritte in's Leben gleich von ihr betäubt, und dadurch für sie unempfindlich werden. Da es höchst wahrscheinlich ist, daß die Pythagoreer jenes Centralfeuer in die Sonne versetzten; da sie ferner die Erde nebst den übrigen Gestirnen sich um diese herumdrehen ließen, und Tag und Nacht aus der Bewegung der Erde um ihre Axe erklärten; so haben sie dadurch auch in der Astronomie Epoche gemacht, und verdienen um so lebhaftere Bewunderung, je mehr ihre Vorstellungsart der damals allgemeingeltenden, die so sehr durch die Sinne beglaubigt zu werden scheint, und die auch noch lange hernach allgemeingeltend blieb, entgegengesetzt war *).

Wie

*) *Aristot.* de coelo II, 13. Metaph. I, 5. Ueber die verschiedenen Meynungen späterer Pythagoreer von dem Centralfeuer und der Dekas der Sphären S. *Philol.* ap.

Wie mehr ältere Naturforscher, so erkannten auch die Pythagoreer, nachdem sie die Elemente sich hatten aus den Zahlen bilden, und in gegenseitige Wirksamkeit treten lassen, das Feuer als das Göttliche im Weltalle überhaupt. Aber sie entwickelten aus ihrem Principe des Göttlichen den Polytheism auf eine ähnliche Art, wie jene, nur consequenter und im nähern Zusammenhange mit ihrem ganzen Systeme. Das Feuer ist der Quell der Wärme, des Lebens, des Seelenwesens. Diejenigen Naturen sind die vollkommensten, die von diesem Feuer das Meiste an sich tragen. Solche Naturen sind die Gestirne, deren Bewegung, wie nach einer ewigen Regel, zur Harmonie des Ganzen zusammenstimmt. Daher wohnen die obersten Götter in den Gestirnen, und erheischen durch ihre Vollkommenheit die Verehrung der Menschen. Die Kräfte in den Elementen der sublunarischen Welt sind Götter niederern Ranges. Auch in den Menschen ist ein Funken des göttlichen Feuers, der sie zu Verwandten der Götter erhebt. Die Götter walten über die Menschen und ihre Schicksale, und je mehr sich die Menschen durch Harmonie in Gesinnungen und Handlungen den Göttern nähern, desto inniger wird die Verbindung. So wie aber das göttliche Feuer selbst aus den Zahlen hervorging, so sind auch die Götter, die Seelen der Menschen, und die empfindenden Substanzen überhaupt, aus den Zahlen entsprungen *).

Was

ap. Stob. ecl. phys. Vol. I. p. 488. ed. Heeren. *Tim. Locr.* de anima mundi in Gale Opusc. Mythol. p. 550. *Alex. Polyh.* ap. Diog. Laert. VIII, 26. *Anonym.* ap. Phot. Cod. 259.

*) *Plat.* Phaedon. T. I. p. 139. ed. Bip. *Arist.* de anim. I,

Was wir von den Meynungen der Pythagoreer über die theoretischen und praktischen Seelenvermögen, und die verschiedenen Aeusserungen derselben, über ihr gegenseitiges Verhältniß, wissen, ist, so wie unsre Kenntniß der Pythagoreischen Moral, zu fragmentarisch, unzuverlässig, und sich selbst widerstreitend, als daß sich daraus eine irgend bestimmte und sichere Theorie abstrahiren ließe. Soviel erhellt im Allgemeinen, daß sie Sinnlichkeit und Vernunft unterschieden, und einander entgegensetzten; diese als das gesetzgebende und regierende Princip für das Denken und Handeln; jene als das seiner Natur nach untergeordnete Vermögen der Triebe, Neigungen und Affecten, das aber, ungeachtet der Herrschaft der Vernunft unterworfen, doch mit ihr im Kampfe liegt, und seine gebohrne Regiererinn unterdrückt, wenn sie nicht ihre angestammte Würde zu behaupten weiß. Die Vernunft ist ein reiner Ausfluß der Weltseele. Ihr Ziel und ihre Regel ist Harmonie, oder sie ist eine harmonische Zahl, die harmonische Verhältniße hervorbringen soll. Als das Edelste im Menschen hat sie ihren Wohnsitz im Gehirne. Sie ist das Band der Verwandtschaft zwischen Menschen und Göttern. Die Sinnlichkeit ist zwar, als Princip der Empfindung und des Lebens, ein Product der Weltseele; aber sie ist mit den gröbern Elementen gleichsam verwebt, und dadurch der Ausartung zum Ungeraden, zur Disharmonie mit dem Welt-Ganzen, fähig, wenn sie nicht unter der Leitung der Vernunft steht. Gleich ihrer Quelle, der Weltseele, sind auch die menschlichen und Thierseelen unvergänglich. Da die Seele eine für sich bestehende Zahl

I, 2. *Cic.* de nat. Deor. I, 11. *Sext.* adv. Mathem. IX, 127.

Zahl ist, wie der Körper, geht sie nach dem Tode des Menschen in einen andern menschlichen oder thierischen Körper über, in welchen der Zufall sie führt. Sie hat auch schon präexistirt, und seit dem Daseyn der Welt menschliche und thierische Körper bewohnt. Dies ist die Pythagoreische Metempsychose nach der Angabe des Aristoteles, die ihrem Sinne nach sowohl von der ägyptischen, einer astronomischen Hieroglyphe der Fortdauer der Seele, als der spätern Platonischen, unterschieden werden muß *).

Die oberste Regel des sittlichen Handelns war den Pythagoreern die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη). Diese ist ihrem Wesen nach Harmonie, eine gerade Zahl, die durch sich selbst multiplicirt immer gerade Zahlen hervorbringt. Sie fordert eine harmonische Uebereinstimmung der Gemüthskräfte, von welcher die Harmonie der Handlungen des Menschen mit der Weltharmonie die Folge ist. In der Vernunft ist die Erkenntniß, in den Affecten die Kraft, in den Begierden und Neigungen das Bestreben gegründet. Sind die Affecten und Begierden im Menschen dem Gesetze der Vernunft unterthan und mit sich selbst in Einstimmung, so ist er tugendhaft; widerstreiten sie demselben, so ist er lasterhaft. Die Wissenschaft der Tugend ist die Zahlenlehre. Sie klärt den Menschen erst über sein Wesen, seine Bestimmung, und das höchste Gut auf, wonach er zu streben hat **).

Jene moralischen Grundsätze suchte Pythagoras durch die von ihm gestiftete berühmte Gesellschaft zu Kro-

*) *Aristot.* de anim. I, 3. Metaph. I, 5.

**) *Aristot.* Ethic. ad Nicom. II, 5. Magn. mor. I, 1.

Kroton in Groß-Griechenland, die sich bald in mehr Nebenzweigen auch auf das gebildete Publicum in andern Städten Groß-Griechenlands verbreitete, und deren politische Tendenz schon bemerkt ist, zu realisiren. Ausser den Regeln, welche sich auf eben diese politische Tendenz des Pythagoreischen Bundes, und die äussere Einrichtung desselben bezogen, schrieb er auch den Mitgliedern eine Lebensweise vor, die auf moralische Vervollkommnung abzielte, so wie er für die neu aufzunehmenden Mitglieder eine eigene zum Theile gesetzlich bestimmte philosophische Erziehungsmethode befolgte. Die Sorgfalt der Pythagoreer theilte sich zwischen der harmonischen Ausbildung der Seele und des Körpers zugleich. Die strengste Reinlichkeit, die größte Frugalität im Essen und Trinken, tägliche körperliche Uebungen, waren Pflichten für sie, deren Beobachtung sie sich nie entzogen. Am frühen Morgen heiterten sie durch Musik und Gesang die Seele auf, um sie zu den Geschäften des Tages vorzubereiten. Philosophische Unterhaltungen, gymnastische Spiele, bürgerliche Thätigkeit, wechselten hernach mit einander ab. Der Abend war dem frohen Genuße rein menschlicher Freuden, und die letzte Stunde vor der Ruhe der stillen ernsten Selbstprüfung gewidmet. Die gemeinschaftliche Absicht, sich sittlich zu veredeln, und Menschenglück zu gründen und zu befördern, vereinigte die Pythagoreer zur innigsten Freundschaft, und ließ sie auch als Gesellschaft dem Ideale vollendeter Humanität in einem Grade entsprechen, in welchem ihm nachher nie wieder ein Philosophenbund entsprochen hat. Leider wurde durch ihre politische Wirksamkeit der wilde Factionsgeist gegen sie empört. In einem Aufruhre, den ein paar Demagogen in Kroton, Cylon und Ninon, an der Spitze eines rohen,

zü-

zügellosen, verblendeten Pöbels, gegen sie erregten, und der sich auch auf die benachbarten Städte, wo die Pythagoreer ihre Anhänger und geheimen Cirkel hatten, erstreckte, wurden Pythagoras und der größte Theil seiner Freunde getödtet. Ihr Andenken wird unsterblich seyn, weil sie, wenn auch nicht durch ihre philosophische Theorie, als solche, doch durch ihr Leben die weisesten Menschen waren, welche die Geschichte kennt *).

Den Werth des Pythagoreischen Systems haben schon die Philosophen des Alterthums, und unter ihnen vorzüglich Aristoteles, sehr richtig beurtheilt. Die Pythagoreischen Principien, als mathematische Begriffe, waren gültig, sofern es auf Bestimmung der Grösse und Grössenverhältniße bey den Sinnenerscheinungen ankommt. Daher sich auch, zumal bey dem damaligen Zustande der Philosophie sowohl, als der Mathematik, der Enthusiasmus leicht erklären läßt, mit welchem sich die Pythagoreer oft in die Bewunderung ihres Zahlensystems verloren. Aber jene Zahlprincipien mußten auch wiederum bald sehr unzulänglich befunden werden, wenn man es versuchte, alle Sinnenphänomene, und selbst mehrere nur der allgemeinsten und gewöhnlichsten aus ihnen herzuleiten. Mit Recht wandte Aristoteles ein, daß die verschiedenen Beschaffenheiten der Elemente, das Leichte, das Schwere, das Warme, das Kalte u. w., nicht aus der Beschaffenheit der Zahlen einzusehen seyen; daß sich die Mannichfaltigkeit der Sinnenerscheinungen überhaupt nicht aus der Natur der Zahlen und möglicher

*) Meiners Gesch. des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissensch. bey den Griechen und Römern. B. I. S. 391 ff.

licher Zahlverhältniße begreifen lasse; daß nicht einleuchte, warum ausser den angenommenen Zahlen und ihren Qualitäten nicht auch noch andere Zahlen mit andern Qualitäten vorhanden seyn könten *). Die Pythagoreer fühlten selbst diese Schwierigkeiten, die sich nach ihren Principien nicht wegräumen ließen; aber sie wußten keine bessere, und das Αυτος εφα ward ihnen ein Gesetz des Glaubens. Auch schränkten sie sich bloß darauf ein, die mathematische Natur der Körperwelt zu bestimmen, und ihre Untersuchung der Natur der Elemente, und aller einzelnen Sinnenerscheinungen überhaupt, selbst aller intelligibeln Objecte, gieng nicht über die Figur und Zahlgrösse derselben hinaus.

Bey einem philosophischen Systeme, das, wie das ursprünglich Pythagorische, gleich anfangs so zahlreiche Anhänger fand, und mehr Jahrhunderte hindurch sich als eines der vorzüglichsten im Gebiete der Speculation erhielt, kann man nicht anders erwarten, als daß es im Laufe der Zeit durch die verschiedene Ansicht der Individuen, die es studirten, und durch ihre Bemühungen, es zu befestigen, zu ergänzen, zu berichtigen und zu erweitern, manche Veränderungen werde erfahren haben. Da sich weder vom Pythagoras selbst, noch von Pythagoreern aus den beyden nächsten Jahrhunderten nach ihm, eine unbezweifelt echte Schrift erhalten hat; so können wir auch nicht mit Zuverlässigkeit entscheiden, ob die obige Schilderung des Pythagorischen Systems wirklich mit der philosophischen Vorstellungsart des Pythagoras und seiner unmittelbaren Schüler zusammentrifft. Schon Aristoteles spricht nicht sowohl

*) *Aristot.* Metaph. I, 7. Cf. Hermiae Irris. philos. gentil. p. 179.

wohl von der Philosophie des Pythagoras, als vielmehr von der Philosophie der Pythagoreer, und stellt verschiedene Auslegungen des Zahlensystems neben einander, ohne ein Kriterium anzugeben, nach welchem sich die eine oder die andere als die ursprüngliche und echt Pythagorische beweisen ließe. Man muß hier also nur auf den Geist des Systems achten, der darin lag, daß die Pythagoreer den Versuch machten, die Sinnenwelt aus mathematischen Begriffen zu erklären, und alle theoretischen und praktischen Principien auf Einheit und Harmonie zurückzuführen. Dieser Geist des Pythagoreismus ist in allen Darstellungen desselben unverkennbar, wenn sie auch im Ganzen und im Einzelnen noch so abweichend sind. Er herrscht auch in einer Darstellung, deren Aristoteles und Sextus Empiricus erwähnen, die wahrscheinlich von einer spätern Pythagorischen Partey herrührt, und durch die Mängel des Systems in seiner ältern Anlage und Form veranlaßt wurde *). In jener war die Einheit nicht das Grundprincip des Materialen sowohl als des Formalen; sondern es wurden zwey Grundprincipien behauptet, die Einheit (ἑν), und die Zweyheit (δυας). Nur war man wiederum in den Begriffen nicht einig, die mit der Einheit und Zweyheit zu verbinden seyen. Einige der ältern erklärten die Einheit für leidend, und die Zweyheit, welche sie als Zunahme (ὑπεροχη) und Abnahme (ελ-

*) *Aristot.* ausc. phys. I, 6. και εοικε παλαια ειναι και αὑτη ἡ δοξα, ὁτι το Ἑν, και Ὑπεροχη, και Ελλειψις, αρχαι των οντων εισι πλην ου τον αυτον τροπον· αλλ' οἱ μεν αρχαιοι τα Δυο μεν ποιειν, το δε Ἑν πασχειν· των δε ὑστερον τινες τουναντιον, το μεν Ἑν ποιειν, τα δε Δυο πασχειν, φασι μαλλον κ. τ. λ.

(ελλειψις), folglich überhaupt als ein Princip der Veränderung charakterisirten, für thätig. Einige jüngere hingegen bestimmten die Zweyheit als leidend, folglich als die Materie, und die Einheit als das thätige Princip. Die leztere Vorstellungsart liegt in den Nachrichten des Alexander Polyhistor beym Diogenes Laertius, des Moderatus, und Nikomachus vom Pythagoreischen Systeme, zum Grunde. Auch des Sextus Erörterung bezieht sich auf sie, und nicht auf die erstere *). Nach ihm unterschieden die Pythagoreer drey Hauptgattungen von Dingen: solche, die absolut; solche, die im Gegensatze mit andern; und solche, die im Verhältniße zu andern gedacht werden. Von der ersten Gattung sind: Mensch, Baum, Stein; von der zweyten: Weiß, Schwarz, Süßes, Bitteres, Gut, Böse; von der dritten: Rechts, Links, Oben, Unten, Ganz, Halb. Alle drey Gattungen aber müssen in Einem Geschlechtsbegriffe enthalten seyn. Von den absoluten Dingen ist das Eins das Princip sowohl der Materie als der Form nach; von den entgegengesezten Dingen ist es die unbestimmte Dyas; den Geschlechtsbegriff der relativen Dinge ist Sextus übergangen. Allem Anscheine nach ist dies System einer Pythagorischen Partey

*) *Sext. Emp.* adv. Mathem. X, 263-276. Pyrrh. Hypotyp. III, 151 sq. — *Diog. Laert.* VIII, 25. — *Moderatus* ap. *Porphyr.* Vit. Pythag. S. 48. 52. *Nicomachus* Theologumen. Arithm. ap. *Photium* Cod. CLXXXVII. p. 237. ed. Hoeschel. Cf. *Jamblich.* in Nicom. Arithm. p. 14. *Simplic.* ad Arist. ausc. phys. fol. 39. 253. Nach der Darstellung, welche diese Philosophen vom Pythagoreismus gaben, haben auch Lucian und Plutarch das System beurtheilt.

ten eine unrichtige Auslegung des wahren vom Pythagoras selbst und seinen nächsten Schülern aufgestellten Grundsatzes. Das Eins wird hier für das bestimmende Princip erklärt, und die Dyas für das bestimmbare; gerade als ob Pythagoras das Eins und die Dyas als zwey von einander unabhängige Grundprincipien gedacht habe; da er doch vielmehr das bestimmende und das bestimmbare Princip zusammen auf eine Einheit zurückführte, und die Möglichkeit unerklärt ließ, wie die Mehrheit in der Einheit begriffen seyn könne. Das ganze (vermuthliche) Misverständniß der spätern Pythagoreer selbst wurde wohl dadurch erzeugt, daß es ihnen eben für diese Möglichkeit an einem Erkenntnißgrunde gebrach; denn die Entgegensetzung der Dinge und ihre Relation konnte Pythagoras aus dem Geraden und Ungeraden, den nothwendigen Bedingungen der Form, auf eine befriedigende Weise herleiten. Es ist merkwürdig, daß Plato den Pythagoreismus nach dieser letzten Deutung gefaßt hat. Daher konnte er ihn auch eher mit seinem eigenen Systeme vereinigen, als sonst wohl thunlich gewesen wäre.

Die Versuche der bisher erwähnten Denker unter den Griechen, den Ursprung und das Wesen der Natur zu erklären, mußten bey strengerer Prüfung der philosophirenden Vernunft sich sehr bald als unbefriedigend ankündigen. Wurde auch ein ewiger Grundstoff und ein ewig thätiges Princip angenommen, um der nach dem Unbedingten strebenden Vernunft genug zu thun, so war doch damit noch nicht allen Schwierigkeiten abgeholfen, noch nicht der Schlüßel zur Lösung aller Probleme, die die Vernunft hier aufwirft oder aufwerfen kann, gegeben. Der Wechsel der

Er-

Erscheinungen selbst, die Veränderung, das Werden war es hauptsächlich, das einer Erklärung bedurfte, und durch keines jener ältern Systeme erklärt war. Man hatte immer die metaphysische Möglichkeit der Veränderung schlechthin vorausgesetzt. Erst die Speculation der Eleatischen Philosophen fand hier einen Anstoß, und empfing von diesem Anstoße wiederum eine eigene Richtung. Ihre Reihe begann mit dem Xenophanes, gebohren zu Kolophon in Kleinasien, der aus seiner Vaterstadt sich nach Elea (Velia) in Groß-Griechenland noch zur Zeit des Pythagoras (Ol. LXI) begab, und daselbst niederließ. Von dem Orte, wo ihr System gelehrt wurde, erhielt es den Namen des Eleatischen.

Daß überhaupt etwas sey, war dem Xenophanes unleugbar; aber wie etwas werden könne, konnte dieser helle Kopf nicht begreifen, und eben darum wurde ihm der Begriff des Werdens verdächtig. Der Satz: Aus Nichts wird Nichts; zeigte sich im Bewußtseyn als unbezweifelbar. Aus ihm ließ sich eine ansehnliche Reihe Folgerungen entwickeln, von denen die Unmöglichkeit aller Veränderung, alles Entstehns und Vergehns, alles Wechsels der Erscheinungen, eine der vornehmstem war. Aus Nichts wird Nichts; also, schloß Xenophanes, ist alles Vorhandene ewig. Sollte etwas entstanden seyn, so müßte es aus einem gleichen oder ungleichen Dinge entstanden seyn; und doch kann das gleiche Ding kein gleiches hervorbringen; und wäre etwas aus dem ungleichen Dinge entstanden, so müßte es aus Nichts entstanden seyn; aus Nichts wird Nichts. Jenes Ewig Vorhandne kann auch nicht aufhören, zu seyn, da nichts ausser ihm vor-

vorhanden ist, worein es sich endigen könte. Es muß ferner Eins seyn, weil, wenn mehr Dinge wären, eines das Andere begrenzen, und dadurch das Seyn aufheben würde. Dies Eins ist endlich unveränderlich; denn es ist schon Alles, und kann folglich keine neue Eigenschaften annehmen.

Auf diese Eine ewige unveränderliche Weltsubstanz übertrug nun Xenophanes die Idee des Vollkommensten, und erhob sie dadurch zur Gottheit. Weil die Gottheit das Vollkommenste ist, dessen Wesen darin besteht, daß es alles Andere übertrifft, und von keinem übertroffen wird, so kann sie auch deßwegen nur einzig seyn. Existirten zwey oder mehr Gottheiten, so müßten sie doch einander an Vortrefflichkeit gleich oder ungleich seyn. Wären sie einander gleich, so wäre jede Gottheit nicht das Vollkommenste; denn die eine würde eben so vollkommen seyn, wie die andere; wären sie einander ungleich, so würde das Schlechtere von dem Bessern übertroffen werden, und jenes nicht das Vollkommenste, also nicht die Gottheit, seyn. Insofern die Gottheit einzig ist, kann sie weder endlich, noch unendlich heißen; nicht endlich, weil sie nicht, wie eine einzelne Sinnenerscheinung, begrenzt ist; nicht unendlich, weil das Nichts unendlich ist, und die Gottheit als existirend von dem Nichts verschieden ist. Insofern die Gottheit das Eins und Alles überhaupt ist, ist sie weder beweglich, noch unbeweglich; nicht beweglich, weil nichts da ist, wohin sie sich bewegen könnte; nicht unbeweglich, weil die Thätigkeit zum Begriffe des Vollkommensten nothwendig gehört. Endlich als das Vollkommenste muß die Gottheit Empfindungs- und Denkvermögen im voll-

vollkommensten Grade, und sofern sie sich überall gleich ist, auch dieses überall haben. Da kein Bild diesem Begriffe der sich überall gleichen göttlichen Weltsubstanz entspricht, als etwa das Bild einer runden Kugel, so ist auch dieses der Gottheit das angemessenste*).

Auch Xenophanes verfuhr, wie die Eleatische Schule überhaupt, darin consequent, daß er durch den Widerstreit seiner Philosophie mit den Thatsachen der Erfahrung, wie sie die Sinne unmittelbar lehrten, nicht erschreckt wurde; sondern lieber, indem er sich auf die apodiktische Gewißheit des reinen Verstandesgrundsatzes stützte, mit welchem seine Philosophie begann, allen Sinnen zum Trotze die Realität der Erfahrung schlechtweg leugnete, sofern daraus eine Realität des Wandelbaren als solchen folgen sollte. Indessen mußte doch ein System, das alles Zeugniß der Sinnenempfindung für nichtig ausgab, seinem eigenen Urheber zu parador vorkommen. Selbst das Täuschende der Sinnenempfindung, wenn auch in der That kein Irrthum der Behauptung statt fand, mußte einen Grund haben, und dieser wurde angeblich in der Substanz, in dem absoluten Seyn gesucht. Xenophanes verkannte auch so wenig die empirische Wirklichkeit der Sinnenwelt, der Bewegung und Veränderung in derselben, daß es vielmehr der Zweck seines Philosophirens war, die Gründe davon zu entdecken. Er sah ein, daß die sinnliche Wahrnehmung nur auf das Einzelne Mannichfaltige gehe; die Vernunft hingegen

*) *Aristot.* de Melisso, Xenoph. et. cet. cap. 3. Metaph. I, 5. — *Cic.* de nat. Deor. I, 11. Quaest. acad. IV, 37. — *Sext.* Hypotyp. Pyrrh. I, 224 sq. — *Diog. Laert.* V, 25. — *Simplic.* ad Aristot. ausc. phys. I, fol. 5.

gegen sich auf das Ganze erstrecke. Daher legte er die Prädicate, worauf die Vernunft in Ansehung der Natur und des Ursprungs der Dinge überhaupt führt, Ewigkeit, Einheit, Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, auch nur dem Weltganzen seinem Seyn nach bey; ohne darum die entgegengesetzten Prädicate der Dinge als Sinnenerscheinungen, Entstehn und Vergehn (Veränderlichkeit), Mannichfaltigkeit, geradehin wegzuleugnen. Aber ob in den Angaben der Sinne, oder in den Entscheidungen der Vernunft, Wahrheit sey? diese Frage wußte Xenophanes sich nicht zu seiner Befriedigung zu beantworten. Es war ihm nichts übrig, als entweder das Daseyn der Sinnenwelt, bey dem Widerstreite der Sinne und der Vernunft, für räthselhaft und unbegreiflich zu erklären; oder alles, was die Sinne von den Dingen lehrten, als Täuschung zu verwerfen, und sich lediglich an die Aussprüche der Vernunft zu halten. Eigentlich war es also ein schwankender Zustand der Erkenntniß, in welchem sich der Kolophonische Weltweise befand. Man kann daraus erklären, warum er überhaupt kein Wissen gelten lassen wollte, warum er bloß Wahrscheinlichkeit, Meynung und Glauben autorisirte. Hätte Jemand auch die Wahrheit erkannt, behauptete er, er würde nicht wissen können, daß er sie erkannt hätte; er würde es bloß meynen *). Bey der reinen Vernunftidee übrigens, welche Xenophanes von der Gottheit gefaßt hatte, indem er sie mit dem Weltganzen identificirte, und als das Absolutvollkommenste darstellte, mußte ihm der Polytheismus, welchen die ältern philoso-

*) *Sext.* adv. Math. VII, 49-100. VIII, 326. *Plutarch.* ap. *Euseb.* de praep. evang. I, 8.

losophischen Schulen noch anerkannten, sehr unphilosophisch, und der religiöse Volksglauben der Griechen, der sich auf die Homerische und Hesiodische Mythologie gründete, vollends lächerlich erscheinen *). Er spottete also auch mit Bitterkeit des religiösen Wahnes der Griechen, und tadelte die Sänger der Vorzeit, die die Erfinder und Lehrer so ungegründeter Göttermärchen waren.

Parmenides, aus Elea (Ol. LXXIX), Schüler des Xenophanes, und noch schärferer und consequenterer Denker, als dieser, gelangte zu demselben Resultate mit seinem Lehrer, nur durch eine andere Schlußreihe. Er schränkte sich auch nicht bloß auf die Behauptung des Sinnentruges ein; sondern bemühte sich, die Ansprüche der sinnlichen Wahrnehmung mit der Philosophie der Vernunft so gut zu vereinigen, wie es sich thun lassen wollte, und diese Bemühung hatte für die Philosophie überhaupt sehr wohlthätige Folgen.

Er bestimmte zunächst den Unterschied genauer zwischen der reinen Vernunfterkenntniß und Sinnenerfahrung. Daß die Sinne trügen, und nicht die wirkliche Beschaffenheit der Dinge lehren; daß sie, wenn sie auch nicht täuschten, doch nur das Einzelne, und nicht das Allgemeine zeigen, ist Thatsache der Erfahrung selbst. Also, schloß Parmenides, kann über die Wirklichkeit der Dinge, und ihren allgemeinen Zusammenhang, nur die Vernunft entscheiden.

Es

*) *Stephani* poes. phil. 36. 37. *Arist.* Rhet. II, 24. *Cic.* de divinat. I, 2. *Diog.* Laert. IX, 18. *Sext.* adv. Mathem. IX, 193. Hypotyp. Pyrrh. I, 224. *Plutarch.* de Superstit. Opp. T. II. p. 171. ed. Xyl. *Clem.* Alex. Strom. V, p. 601. 711.

Es ist aber ein Grundsatz der Vernunft: Aus Nichts wird Nichts. Gleichwohl zeigt die Erfahrung ein unaufhörliches Entstehn und Vergehn. Findet dieses wirklich statt, so entsteht etwas aus Nichts, und das widerspricht jenem Grundsatze. Findet es nicht wirklich statt, so giebt es entweder überhaupt kein wirkliches Seyn, und dann kann freylich nichts entstehn (in's Seyn kommen), und nichts vergehn (aus dem Seyn verschwinden); oder die Veränderung (das Entstehn und Vergehn) ist eine bloße Erscheinung der Sinne, die zwar in einem Seyn ihren Grund hat, welches Seyn an sich selbst aber nicht erscheinen, sondern nur gedacht werden kann. Daß es nun überall kein wirkliches Seyn gebe, ist undenkbar. Denn alles, was erscheint, und alles, was gedacht wird, drückt ein Seyn aus. Es giebt also ein wirkliches Seyn. Dieses Seyn ist Eins; denn was ausser dem Seyn ist, ist Nichts. Das Seyn ist ewig. Es kann weder aus dem Nichts entstehn, *weil* Nichts nicht der Grund von Etwas seyn kann; noch kann es aus einem Etwas entstehn, weil das Etwas ist, und das Seyn alsdenn nicht entstanden wäre; noch kann etwas zum Theile seyn, und zum Theile werden; weil das, was ist, *schon* ist, und das, was wird, nicht ist. Das Seyn ist unendlich; denn es kann weder durch das Nichts, Nichtseyn werden, noch durch das Seyn. Das Seyn ist nothwendig durch sich selbst. Es ist einig, untheilbar, ganz gleiche Realität, durch sich selbst bestimmt, ohne Wechsel, es mangelt ihm nichts, es ist nichts ausser ihm, es ist an sich vollkommen. Alles also, was ist, ist eine ewige, nothwendige, unendliche, untheilbare, un-

unveränderliche Substanz. Soweit, sagt Parmenides, geht die Philosophie der reinen Vernunft, oder der Wahrheit (κατ' αληθειαν).

Das Wirkliche in der Welt ist demnach nur ein Gegenstand der reinen Vernunft, und kann nur gedacht, nicht wahrgenommen werden. Die Philosophie der Sinne, die Gegenstände wahrnehmen, ist daher eine andere, als die Philosophie der reinen Vernunft, welche ihr Object denkt. Die Sinne sind trüglich; also begründen sie auch nur eine Meynung (δοξαν); nicht eine Wissenschaft; diese letztere ist allein der Vernunft vorbehalten. Selbst die Meynung darf sich nicht bloß auf das unmittelbare Zeugniß der Sinne stützen; sie muß unter der Aufsicht der Vernunft stehn, welche dieses prüft und läutert. Nach der Philosophie der Sinne kann man besondre Erklärungsgründe der Erscheinungen annehmen, da es das Interesse der Vernunft fodert, sich Principien der Weltentstehung zu denken. Auch Xenophanes hatte, sofern er von der Speculation aus reiner Vernunft abstrahirte, besondere Erklärungsgründe für die Sinnenerscheinungen innerhalb des Gebietes dieser selbst aufgesucht, und, nach einem Fragmente seines philosophischen Lehrgedichtes über die Natur beym Sextus, die Erde und das Wasser für die elementarischen Principien der Dinge erklärt *). Nur wußte er nicht recht, wie er diese Naturphilosophie aus Erfahrungsgründen mit der aus Grundsätzen reiner Vernunft vereinigen sollte. Parmenides brachte beyde Arten der Erkentniß, die aus reiner Vernunft und die aus Erfahrung, jede in ein besonderes

*) *Sext.* adv. Math. IX, 361. X, 313. 314. Hypotyp. Pyrrh. III, 30. *Plutarch.* ap. Euseb. de praep. evang. I, 8.

deres System: ein System der Wahrheit, und ein System der Meynung. Hierdurch schien vorerst die Philosophie der Vernunft mit der Erfahrung ausgesöhnt zu werden. Die Denker konnten nun, wie es ihnen beliebte, bald in der Region der Sinne, bald in der Region der Vernunft verweilen. Jede hatte ihre eigenthümlichen Erkentnißgründe. Wer in der Philosophie der reinen Vernunft einen bloß speculativen Traum anzutreffen wähnte, dem die Wirklichkeit nach dem Sinnenzeugniße widerspreche, der mochte sich an diesem letztern halten, und sich mit dem begnügen, was es ihn lehrte. Wen hingegen das empirische Meynen nicht befriedigte, dem sollte die Philosophie der Vernunft eine andere Auskunft geben. Diese rohe Unterscheidung des Wissens und Meynens war von der Seite besonders wichtig, daß sie die Philosophen auf die Verschiedenheit der Verstandeserkenntniß und der sinnlichen Erfahrung überhaupt bestimmter aufmerksam machte, an die keiner von den Vorgängern der Eleatiker gedacht hatte.

Seiner Beurtheilung nach empirischen Gründen gemäß ließ Parmenides das System der Sinnendinge aus Licht und Finsterniß, oder wie andere alte Schriftsteller die Parmenidische Lehre ausdrücken, aus dem Warmen und Kalten, ursprünglich hervorgehn. Das Licht oder das Warme ist seiner Natur nach einfacher und feiner; es ist das thätige Princip; die Finsterniß oder das Kalte ist gröber; es ist das leidende Princip. Beyde wurden durch die Liebe verbunden, und bewirkten gemeinschaftlich die Elemente und die Himmelskörper. So entstanden die Sonne aus einer feinern und wärmern Materie; der Mond aus einer dichtern und kältern; die Gestirne aus einer ähnlichen verhält-

 niß-

nißmäßigen Mischung des Warmen und Kalten. Die anfängliche Lage der Urelemente stellte sich Parmenides kreisförmig vor. Der oberste war ein reiner Feuerkreis (corona ardens), der das All umschloß; nächst diesem der Luftkreis; dann der Wasserkreis; in der Mitte die Erde *).

Ein dem Parmenidischen ähnliches System von den Principien der Dinge stellte Melissus auf, gebürtig aus Samos (Ol. LXXXIV), und auch in der Geschichte der Griechen als Feldherr und Staatsmann merkwürdig. Ob er ein Schüler des Parmenides war, ist zweifelhaft. Er begann seine Schlußreihe mit dem Satze: Es muß Etwas seyn; denn von dem Nichts kann man nicht sagen, daß es sey. Jenes Etwas ist entweder entstanden, oder nicht entstanden. Wäre es entstanden, hätte es aus einem Etwas, oder aus dem Nichts, entstehen müssen. Im erstern Falle war es schon; der zweyte Fall ist unmöglich, weil das Nichts nicht ist, und aus Nichts Nichts wird. Was ist, ist also nicht entstanden, sondern ewig. Das Vorhandne ist unvergänglich; denn das Vorhandne kann nicht in das Nichts übergehn, weil das Nichts nicht ist. Alles

*) S. Παρμενιδȣ τȣ Ελεατȣ λειψανα. Fragmente des *Parmenides.* Gesammelt uud erläutert von *G. G. Fülleborn*; Züllichau 1795. 8. Cf. *Plato* (ausser im Parmenides) Theaetet T. II. p. 132 sq. Sophista p. 241 sq. Euthydem. T. III. p. 34. *Aristot.* Metaph. I, 5. Ausc. phys. I, 2. *Simplic* Comm. ad. h. l. *Arist.* de coelo III, 1. De Mel[illegible]o, Xenoph. cap. 4. De generat. et corrupt [illegible], 3. — *Cic.* de nat. D. I, 11. Quaest. acad. IV, 5. *Diog.* Laert. IX, 3. *Sext.* Hypot. Pyrrh. III, 65. *Plutarch.* adv. Coloten T. II. p. 1114. *Id.* ap. Euseb. de praep. evang. I, 8. *Aristocles* ibid XIV, 17. De decretis phys. philos. I, 24. 25. II, 7. 26. III, 1. 14. IV, 5. V, 7. 11.

lles Vorhandne ist also auch unendlich. Ist das Vorhandne unendlich, so kann es nur Eins seyn; denn wären es zwey Dinge, würden sie einander in der Zeit begrenzen, und keines von beyden würde unendlich seyn. Die Eine unendliche Weltsubstanz ist sich überall gleich, leidet keine Abnahme und Zunahme, keinen Wechsel, keine Empfindung. Was die Sinne von den Dingen lehren, ist Täuschung. Sollten die Gegenstände wirklich so seyn, wie wir sie durch die Sinne empfinden, so müßte die Erkentniß derselben sich eben so gleich bleiben, wie die Erkentniß der Weltsubstanz aus reiner Vernunft. Die Sinne stellen aber nur unaufhörlich veränderliche Erscheinungen dar, in denen nichts Bleibendes ist. Die Mehrheit veränderlicher Dinge beruht demnach auf einem bloß subjectiven Scheine, dem keine objective Realität zukommt. Melissus stellte eben deßwegen nicht, wie Parmenides, ein empirisches System auf, weil er gar keine Gültigkeit der sinnlichen Erkentniß einräumte, und hierin liegt allerdings ein charakteristischer Unterschied seiner Philosophie, und der Parmenidischen. Die letztere nahm die Weltsubstanz als intelligibel an (ἑν κατα λογον), und bestimmte sie durch Prädicate der reinen Vernunft, leugnete aber dabey die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen nicht ab, sobald die Sinne zu Führern in der Erkentniß gewählt werden. Melissus hingegen dachte die Weltsubstanz materiell (ἑν καθ᾽ ὑλην), und übertrug die Prädicate der reinen Vernunft auf die formlose Materie, wobey er nothwendig gezwungen war, die Gültigkeit der Sinnenerfahrung schlechthin zu verwerfen. Dem Widerstreite seiner metaphysischen Principien mit der Erfahrung glaubte Melissus dadurch zu entgehen, daß

er die relative Wahrheit zum Kriterium der objectiven Gültigkeit der Erkentniß machte. Die Meynung, daß alles Vorhandne ewig, unendlich, Eines, unveränderlich, sich überall gleich sey, ist wahrer, als die Meynung vom Gegentheile, worauf die Sinne leiten; folglich muß man sich an jener halten, und diese für falsch erklären, oder jene wenigstens vorziehen, und diese dahingestellt seyn lassen. Nach diesem Grundsatze behauptete Melissus auch, daß man von den Göttern eigentlich nichts wisse, und wissen könne *).

Die Beschaffenheit des eleatischen Systems überhaupt, und der auffallende Gegensatz, den es in seinen Resultaten mit der alltäglichen und gemeinsten Erfahrung machte, mußten ihm viele Gegner erwecken. Diese selbst kennen wir nicht historisch, aber auf ihre Existenz und ihre Argumentationen gegen den Eleaticismus, läßt sich aus der Art schließen, wie Zeno ihn vertheidigte. Er war aus Elea gebürtig, ein Schüler und Freund des Parmenides, und blühte um Ol. LXXIX. Der Gesichtspunct, aus welchem ein neuerer Schriftsteller **) die Philosophie des Zeno betrachtet hat, daß sie zum Zwecke gehabt habe, die Angriffe der Gegner auf das System des Parmenides dadurch abzulehnen, daß sie die Widersprüche aufdeckte, welche aus der Behauptung des Ge-

*) Diese Lehren des Melissus finden sich in Fragmenten eines philosophischen Werkes von ihm selbst beym Simplicius ad Aristot. ausc. phys. fol. 22, und an andern Stellen. Vergl. *Platon.* Theaetet. T. II. p. 137. Bip. *Aristot.* de Melisso, Xenoph. init. Metaph. I, 5. Ausc. phys. I, 2. III, 6. De coelo III, 1. *Cic.* quaest. acad. IV, 37. *Diog.* Laert. IX, 24.

**) Tennemann's Geschichte der Philosophie B. I. S. 191.

Gegentheils folgten, und den empirischen Realism als sich selbst widerstreitend darstellte, scheint allerdings der richtigere zu seyn, und verträgt sich am besten mit der Schilderung, welche die Alten von dem moralischedlen Charakter des Zeno machen, die sich nicht wohl mit der Dialektik desselben vereinigen lassen würde, wenn sie eine bloß sophistische Tendenz gehabt hätte, wie ihr ohne jene Voraussetzung doch vorgeworfen werden könte. Zur Erreichung seiner Absicht, die sich am klarsten im Parmenides des Plato offenbart, bediente sich Zeno der dilemmatischen Schlußart, und wurde daher von Aeltern und Neuern bald für einen Sophisten, bald für einen Skeptiker gehalten, ungeachtet er keines von beyden war; denn sein eigenes System war in der That das Parmenidische. Er verrieth bey jenem Verfahren einen bewundernswürdigen dialektischen Scharfsinn, und Timon, der Sillograph, hat ihn mit Recht den gewaltigen Zweyzüngigen genannt. Daß seine Proben einer dialekrischen Art zu disputiren verderbliche Muster für Köpfe von eigentlich sophistischer Denkart wurden, kann ihm nicht zur Schuld gereichen.

Den Folgerungen, die Parmenides aus seinen Principien gezogen hatte: Es giebt nur Eine Substanz, und nicht eine Mehrheit von Dingen — Es giebt keine Veränderung, und also auch keine Bewegung; — setzte man die Thatsachen der Erfahrung von Mannichfaltigkeit der Dinge, und von Bewegung entgegen, und deckte zugleich Widersprüche auf, die aus dem Satze von Einer Weltsubstanz unvermeidlich floßen; ohne übrigens die Principien selbst zu widerlegen, auf welche das System des Parmenides sich gründete. Zeno, der den Satz von der Einen Weltsubstanz nicht ganz von den Wider-

despruchen zu befreyen wußte, in welche er wirklich verwickelte, bemühte sich zu zeigen, daß aus der entgegenstehenden Behauptung von der Mehrheit der Dinge, so wie aus der angenommenen objectiven Realität der Erfahrung, namentlich der Bewegung, noch zahlreichere und gröbere Widersprüche und Ungereimtheiten folgten.

So bewies er, daß sich in der Erfahrung das Eine, die Realität, überall nicht aufzeigen lasse, auf diese Art: Nichtseyn ist Nichtseyn. Also muß das Nichtseyn eben so gut seyn, wie das Seyn; denn das Nichtseyn ist, und das Seyn ist. Seyn und Nichtseyn können demnach einander gar nicht entgegengesetzt werden; beyde sind; es läßt sich also weder darthun, daß etwas sey, noch, daß etwas nicht sey. Soll es also eine Realität geben, so ist diese nicht in der Erfahrung, sondern in der reinen Vernunft zu suchen; es giebt nur eine gedachte Realität. Bey dieser Auslegung hat das Raisonnement des Zeno einen philosophischen Zweck, anstatt daß es, wenn es nicht in dem Gesichtspuncte einer Widerlegung der Realität der Erfahrung verstanden wird, ein Sophisma ist, das auf eine bare Ungereimtheit führt *).

In eben der Absicht behauptete Zeno: Es lasse sich aus der Erfahrung weder erweisen, daß es nur Eine Substanz gebe, noch, daß es mehr gebe. Wird nur Eine Substanz angenommen, so muß

*) Mehrere alte und neuere Schriftsteller haben das Raisonnement des Zeno nur als Sophisma beurtheilt, und das ist nicht zu verwundern, da der wahre Standpunct für die Philosophie des Zeno leicht zu verkennen ist. So sagt Seneca Ep. 88. Si Parmenidi credo, nihil est praeter vnum; Si Zenoni, ne vnum quidem.

muß diese untheilbar und ewig seyn; denn aus Nichts wird Nichts. Ist sie untheilbar, so hat sie entweder keine Grösse, oder sie hat eine. Im ersten Falle wird sie, zu einem andern Dinge hinzugefügt gedacht, dieses andere Ding weder vermehren, noch vermindern; sie wird also Nichts seyn. Im andern Falle ist sie körperlich; denn nur das Körperliche hat Grösse; dann ist sie nicht untheilbar, und nicht mehr Eine Substanz. Ist jene Eine Substanz ewig, so muß sie unendlich seyn. Das Unendliche kann aber nicht existiren; denn es ist weder in sich selbst, noch in einem Andern. Es ist nicht in sich selbst, weil es alsdenn nirgendwo seyn müßte, was unmöglich ist; es ist auch nicht in einem Andern, weil alsdenn doch zwey Dinge wären, das Eine selbst, welches ist, und dasjenige, worin es ist; gleichwohl soll Alles nur Eine Substanz seyn. Werden im Gegentheile mehr Substanzen angenommen, so sind diese entweder ewig oder nicht. Sind sie ewig, so folgen die eben erwähnten Schwierigkeiten; sind sie entstanden, so müssen sie aus Nichts entstanden seyn; aus Nichts wird Nichts. Zeno schloß denn daraus, daß sich weder die Einheit noch die Mehrheit der Realitäten aus der Erfahrung beweisen lasse, auf die Nichtrealität der Erfahrung überhaupt, und daß also nichts übrig bleibe, als sich zu der Einen Weltsubstanz des Parmenides aus Begriffen reiner Vernunft zu bekennen *).

Auch

*) *Plat.* Parmen. T. X. p. 74 sq. *Aristot.* de Melisso, Xenoph. et Gorg. cap. 5. Metaph. II, 4. *Simplic.* ad Arist. Phys. p. 30.

Auch die objective Existenz der Bewegung bemühte sich Zeno als der Erfahrung selbst widerstreitend und unmöglich darzustellen. Er berief sich auf mehrere Gründe. Erstlich: Zwischen zwey Orten, von deren einem ein Körper zum andern sich bewegen soll, ist Raum. Dieser wird für jede Bewegung vorausgesetzt. Der Raum ist aber in's Unendliche theilbar. Also ist zwischen zwey Orten allemal ein unendlicher Raum, den kein Körper durchlaufen kann, weil dazu eine unendliche Zeit erforderlich ist. Zweytens: Jeder sich bewegende Körper ist in jedem Momente in einem ihm gleichen Raume. Er ist also in jedem Momente in Ruhe. Sollte er sich wirklich bewegen, müßte er also in jedem Momente zugleich in Ruhe und in Bewegung seyn, was sich widerspricht, und folglich unmöglich ist. Also giebt es keine wirkliche Bewegung. Drittens: Man nehme eine Fläche von vier Fuß Länge, lege darauf zwey Körper, jeden von zwey Fuß Länge, so daß ihre Enden in der Mitte der Fläche sich berühren; beyde Körper lasse man hierauf mit gleicher Geschwindigkeit sich über einander hin bewegen, so daß der eine in die Stelle des andern kommt; dann wird jeder dieser Körper eine Fläche von vier Fuß durchlaufen seyn, indem er erst sich über den andern weg, und dann durch den Raum bewegt, welchen dieser andere verläßt; gleichwohl hat jeder dieser Körper sich wirklich nur zwey Fuß bewegt. Auch dieser Widerspruch zeigt, daß die Bewegung eine bloße Sinnentäuschung sey. Viertens: Wenn ein Körper sich auch noch so schnell bewegt, so kann er doch einen andern, der einen Raum vor ihm voraus hat, nie einholen, und wenn dieser andere sich auch noch so langsam bewegte. Denn jener muß immer

mer vorher den Ort erreichen, an welchem dieser schon gewesen ist; dieser wird also immer voraus bleiben. Gesetzt zwey Körper A und B bewegen sich in derselben Linie, und zwar dieser mit zehnfacher Geschwindigkeit. A hat die Hälfte der Linie zurückgelegt, wenn B anfängt, erst die Linie zu durchlaufen. Während A die zweyte Hälfte durchläuft, durchläuft B den zehnten Theil der zweyten Hälfte, und indem A den folgenden Zehntheil durchläuft, legt B ein Zehntheil des folgenden Zehntheils zurück u. s. w. B holt also A nie ein, ungeachtet der zehnfachen Geschwindigkeit der Bewegung. Weil nun dies ungereimt ist, so ist die Bewegung unmöglich, aus welcher diese Ungereimtheit folgt *).

Endlich machte Zeno, und zwar er zuerst, auf die Schwierigkeiten aufmerksam, welche mit der angenommenen objectiven Existenz des Raumes, die gleichwohl beym empirischen Realismus nothwendig zum Grunde liegen muß, verbunden sind. Wird der Raum für ein positives Etwas erklärt, so muß dieses positive Etwas wiederum irgendwo seyn, oder es wird für den objectiven realen Raum ein neuer Raum erfordert, worin derselbe sich befindet, und das geht so in's Unendliche fort. Der Raum kann also nichts objectives Reales seyn, und damit ist alle empirische Realität überhaupt als unmöglich dargestellt **)

Das

*) *Aristot.* Phys. VI, 9. Das dritte Argument des Zeno gegen die Wirklichkeit der Bewegung ist ein Paralogismus, den schon Aristoteles aufgedeckt hat. Die beyden Körper durchlaufen nicht vier Fuß, sondern nur zwey, wie es auch dem Sinnenzeugniße entspricht. Indem bey der Bewegung über einander hin der eine den andern deckt, ist er in Ruhe, nicht aber auch dann in Bewegung, wie Zeno durch eine Täuschung der Beobachtung voraussetzte.

**) *Aristot.* Phys. IV, 3. Ζηνων ηπορει, ἐι ὁ τοπος εςι τι, εν τινι εςαι.

Das Eigenthümliche in der Philosophie der Eleatiker überhaupt läßt sich auf folgende Momente zurückführen. Schon die Systeme der ältern Physiker waren pantheistisch; sie erklärten die Materie für die Gottheit, oder legten ihr eine formende Urkraft, als das Göttliche, bey. Inzwischen stellten sie doch Begriffe von jener Weltgottheit untergeordneten, durch diese hervorgebrachten, Göttern auf, deren Existenz an die Gesetze der Wirksamkeit jener gebunden war. Es war ihrer Vorstellungsart nicht widersprechend, Wesen von unbestimmt größerer Vollkommenheit als die Menschen zu glauben, und mittelst dieses Glaubens konte jene allenfalls mit der Volksreligion vereinigt werden, da ohnehin in dieser die Begriffe von der Natur der Götter, besonders in den ältern Zeiten, sehr viel Schwankendes und Willkührliches hatten. Die Eleatiker hingegen dachten den Pantheismus zuerst in einem bestimmten Zusammenhange aus Gründen der reinen Vernunft; sie nahmen nicht die Materie nach einem empirischen Begriffe als Weltsubstanz oder Weltgottheit an, sondern sie hielten das Denken der Substanz für die einzige reelle Substanz selbst. Der Fehler der Speculation, welchen sie begingen, war, daß sie den Ideen der Vernunft von absoluter Einheit und Totalität eine objective Realität zugestanden. womit die Begriffe der Beschränktheit, der Veränderung, durchaus unverträglich waren. Hier konte nun von untergeordneten Göttern gar nicht mehr die Rede seyn. Daher waren die Eleatiker entweder entschiedene Gegner der Volksreligion, wie Xenophanes, oder sie waren in Ansehung derselben entschiedene Indifferentisten, und nahmen auf sie gar keine Rücksicht.

Was

Was den Eleatikern die Begründung ihres Pantheismus, selbst aus reiner Vernunft, sehr erschwerte, war die Vorstellung des **Raumes**, die ihnen von der Weltsubstanz unzertrennlich schien, weil sie die wahre Natur und den Ursprung derselben verkannten, und die doch, wenn sie mit der Weltsubstanz verbunden wurde, unvermeidlich in Widersprüche verwickelte. **Xenophanes**, der der Weltgottheit eine Figur gab, fühlte diese Widersprüche, ohne sie lösen zu können, und sah sich deßhalb genöthigt, die Weltgottheit fast bloß durch verneinende Prädicate zu bestimmen. **Parmenides** wich ihnen aus; er dachte die Weltsubstanz in einem **reinen Begriffe** als intelligibel (ἑν κατα λογον), und die Kugelfigur, die er ihr beylegt *), scheint nur ein Bild der versinnlichenden Phantasie zu seyn, das er zu Hülfe nahm, um seinen Begriff faßlicher zu machen, wie dies aus den Bestimmungen erhellt, die er hinzufügt. Daß er die Weltsubstanz vom Raume trennte, wiewohl er über das Verhältniß derselben zum Raume schwerlich deutlich und richtig gedacht hat, könnte auch selbst die Apologie des **Zeno** für sein System beweisen, die doch gegen die empirische Realität des Raumes mit gerichtet war. **Melissus** dachte die Weltsubstanz als erkennbar in einem realen Begriffe (ἑν καθ ὑλην); er verwechselte die Erkennbarkeit mit der bloßen Denkbarkeit, und ahndete nicht, daß sein vermeynter realer Begriff eine leere Idee war. Ueberhaupt aber lag es in der Natur der pantheistischen Vorstellungsart der Eleatiker, daß sie sich immer mehr in leere Ideen verlor, je mehr sie zu reinen Vernunftideen geläutert wurde.

Es ist interessant, den Fortschritt der Speculation der Eleatiker zu bemerken in Beziehung auf den Wi-

*) Fragmente des Permenides v. 97.

Widerstreit, in welchem die Erfahrung mit ihrem Systeme war, und wie sie diesem Widerstreite anfangs auszuweichen, zuletzt aber als rüstige Kämpfer für die Sache der reinen Vernunft zu begegnen suchten. Xenophanes drückte seine Verlegenheit, worin er sich in Ansehung jenes Widerstreits befand, nur in Klagen über die Ungewißheit der menschlichen Erkentniß aus. Parmenides stellte die Erkentniße aus verschiedenen Quellen, der Sinnlichkeit und der reinen Vernunft, neben einander, als besondere Systeme aus ganz heterogenen Principien. Melissus wagte es, die Sinnenerfahrung als Täuschung schlechthin zu verwerfen. Zeno zeigte endlich in nach dem damaligen Grade der Vernunftcultur unwiderleglichen Dilemmen, daß die Sinnenerfahrung sich selbst widerstreite und vernichte, folglich nichts übrig bleibe zum Resultate der philosophirenden Vernunft, als — Ein ewiges, unendliches, untheilbares, unveränderliches Ding an sich.

In Jonien, wo der philosophischen Muse der erste Altar errichtet wurde, behielt sie auch vermuthlich ihre Priester zunächst nach denen, die oben erwähnt sind, obgleich die Geschichte sie nicht kennt. Man gieng auch dort im Beobachten der Natur, und im Folgern aus diesen Beobachtungen immer weiter; nur daß die Speculation im Wesentlichen der Richtung getreu blieb, die sie einmal empfangen hatte, die Natur aus empirischen Gründen zu erklären. Diese Richtung mußte nach und nach auf den Begriff der Zweckmäßigkeit führen, und mit der Aufmerksamkeit auf diesen Begriff, und der Untersuchung desselben in seinen Gründen und Folgen, mußte sich die neue Aussicht eröffnen, welche die Philosophie des Anaxagoras gewährt, und die wir das System des Theismus nennen. Man

Man kann immerhin unentschieden lassen, ob Anaxagoras oder Hermotimns der erste Erfinder des Theismus war. Von dem letztern wissen wir nur im Allgemeinen, noch dazu in einer sehr unbestimmten Notiz, beym Aristoteles, daß er das Daseyn einer von der Materie verschiedenen intelligenten Gottheit lehrte. Die Philosophie des erstern aber kennen wir gründlicher und vollständiger. Anaxagoras war, so wie Hermotimus, aus Klazomenae in Jonien gebürtig (Ol. LXX), hatte in reifern Jahren seine Vaterstadt verlassen, und sich zu Athen aufgehalten, wo er in einen Criminalproceß wegen Irreligiösität gerieth; durch den Perikles aber von den Folgen desselben befreyt ward. Nachher lebte er zu Lampsacus, wo er Ol. LXXXVIII starb. Diesem vortrefflichen Denker und fleißigen Naturbeobachter leuchtete der Begriff eines Zweckes als ein Vernunftbegriff ein, der also auch eine Vernunft voraussetzte. Mochte die Physik seiner ältern Landsleute den Grundstoff und die Form desselben in der Erscheinungswelt, die letztere unter dem Begriffe der bloßen zufälligen Zusammensetzung, mechanisch erklären; sofern die Vernunft die Welt als ein System von Zwecken dachte — und daß sie dieselbe so dachte und beurtheilte, sagte das Bewußtseyn unwidersprechlich — konte die Welt nicht mechanisch erklärt werden. Der Mechanismus blinder Kraft unter der Herrschaft des Ungefährs war gerade das Gegentheil vom Mechanismus nach einer Idee des Zweckmäßigen; beyde heben sich auf; beyde konten also nicht denselben Grund haben.

Anaxagoras konte zwar nicht umhin, ein ewiges Grundprincip der Materie anzunehmen, in welchem die objective Realität der Sinnenerscheinungen und die Empfänglichkeit für bestimmte Formen ge-

geben

geben war. Aber die Beweglichkeit, durch welche die Form der Sinnenwelt bewirkt wurde, eine Eigenschaft, die alle ältern Physiker der Materie beygelegt hatten (die Eleatiker ausgenommen, welche die Bewegung mit in das Register der Undinge brachten), sprach er zuerst der Materie an sich selbst ab. Abstrahirt von der Form dachte er die Materie als schlechthin unempfindbar, als ein intelligibles Etwas, das aber für die Sinne nicht da war (μη ον). Lassen sich gleich die Sinnendinge nach gemeinschaftlichen Qualitäten in Gattungen absondern, und müssen diese auch schon ihrem Wesen nach in der Materie gegründet seyn (Homoeomerieen); so können sie doch in der ursprünglichen chaotischen Mischung nicht empfunden, unterschieden und vorgestellt werden. Gerade deßwegen aber, weil Anaxagoras die Materie als ein schlechthin unsinnliches Etwas erklärte, mußte er die Bewegkraft von ihr trennen. Denn diese, als Eigenschaft der Materie, würde die chaotischen Elementartheile derselben gesondert, und sie dadurch empfindbar gemacht, d. i. den Begriff der Materie wieder aufgehoben haben. Anaxagoras philosophirte hier richtiger, als nach ihm Plato, der seiner ursprünglich ebenfalls nur intelligibeln Materie eine rohe in wilder zerstörender Bewegung sich äussernde Weltseele beylegte, und dadurch in seinen Begriff der Materie einen Widerspruch hineinschob. Die Sonderung der Elementartheile der Materie, und die Erhebung derselben zur bestimmten Wirklichkeit, erforderten also eine Bewegkraft ausserhalb der Materie. Aber diese an sich selbst war zur Hervorbringung einer zweckmäßigen Form der Sinnenwelt, die Thatsache der Erfahrung ist, nicht hinlänglich. Sie mußte selbst wiederum in ihrer Thätigkeit unter einer Vernunft-

nunftregel eines Weltzwecks stehn. Sie mußte also die Kraft eines Vernunftwesens seyn, das sich ihrer bediente, um seine Idee vom Weltzwecke an der Materie zu realisiren. So bildete sich der Anaxagorische Begriff eines **Weltgeistes**, als Urhebers und Regierers des Universum's, dessen Natur in der **Vernunft** besteht, und welcher der Grund und die Quelle aller vernünftigen Wesen ist. Fälschlich traut man dem **Anaxagoras** zuweilen die Meynung von einem ausserweltlichen Gotte zu. Diese hegte er nicht. Er hatte einen reinen Begriff von der Weltseele als Vernunft (νϑς); er gab ihr keinen Ort; sie war ihm eine reine geistige formende Kraft, die er höchstens mit dem Worthe **Aether** sinnlich bezeichnete, wobey er sich aber jede grobe Verwechslung desselben mit Luft oder Feuer verbat.

Seinen Weltgeist erhob **Anaxagoras** nur zum Principe der zweckmäßigen Form; er ließ der Materie dabey ihre ursprüngliche Natur, sofern sie unabänderlich war. Bloß **sondern** und **verbinden** konnte der Weltgeist die in der Materie enthaltenen **Homöomerieen**; aber die Materie ihrem Wesen nach umschaffen, ihr Qualitäten mittheilen, welche nicht ursprünglich in derselben gegründet waren, konte er nicht. Der Weltgeist hätte in diesem Falle aus Nichts schaffen müssen, und aus Nichts wird Nichts. Die Materie in den einzelnen Dingen strebt daher auch ihrer angestammten Beschaffenheit nach ewig zur alten chaotischen Mischung zurück, und darin liegt der Grund des **Vergehns** der Sinnenerscheinungen und des **Uebels**. Die Weltseele formt alsdenn den chaotischen Stoff von neuem;, und so ist ihr immerwährendes Geschäfft ein **Trennen** und

Verbinden, wodurch ein immerwährendes sogenanntes Entstehn und Vergehn der Erscheinungen bewirkt wird. Seinem Daseyn nach entsteht und vergeht nichts; die Materie wird nur unaufhörlich getrennt und verbunden. Anaxagoras hatte bey dieser seiner Theorie manche philosophische Vortheile. Ungeachtet er eine Schöpfung der Welt statuirte, so brauchte er doch nicht für eine Erklärung der Möglichkeit dieser Schöpfung aus Nichts zu sorgen. Die Gottheit war ihm nur der Weltbaumeister der Form nach, und dazu war der göttliche Verstand, der sein Ideal von Zweckmäßigkeit an der Materie darstellte, ein völlig hinreichendes Princip. Auch bedurfte der Weltgeist sogar wegen des Unzweckmäßigen, das er in der Welt übrig ließ, keiner Rechtfertigung. Dieses hatte die Materie zu verantworten. Kant bemerkt sehr scharfsinnig und treffend, daß die alten Philosophen überhaupt durch ihre Rücksicht auf das in der Welt vorhandne Uebel bey ihren Schöpfungstheorieen mehr Verstand bewiesen hätten, als die Neuern, die auch die Materie durch die Gottheit erschaffen lassen, und hinter drein wegen der Unvollkommenheiten des göttlichen Products, die sie nicht ableugnen können, sich vergeblich nach einer Theodicäe umsehen *).

Nicht

*) Eine Schrift des Anaxagoras unter dem Titel: *Φυσικα*, ist verloren. Aber aus derselben hat Simplicius (Comm. ad Aristot. ausc. phys. fol. 33. b. sq. fol. 6. 8.) beträchtliche Fragmente aufbewahrt, aus denen die hier angeführten Anaxagorischen Lehren entlehnt sind. Vergl. *Plat.* Cratyl. T. III. p. 263. 290. Bip. *Aristot.* Metaph. I, 3. 4. 7. IV, 4. X. 6. Ausc. phys. I, 4. III, 4. VIII, 1. De anima I, 2. III, 4. De generat. animal. I, 18. De Melisso, Xenoph. et Gorg. cap.

Nicht nur die obigen Lehren des Anaxagoras, als Resultate seiner philosophischen Studien, ziehen die Aufmerksamkeit des Geschichtforschers an sich; sondern auch die Beobachtungen der Sinnenphänomene selbst, aus denen er sie entwickelte. Er bemerkte, daß aus den Speisen der Menschen und Thiere, diese mögen einfach oder mannichfaltig seyn, alle Partikeln ihres Körpers sich bilden und Zuwachs erhalten; daß z. B. das vom Menschen genossene Brodt und Wasser in Blut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Nägel, Haare übergeht. Nach dem Grundsatze: Aus Nichts wird Nichts, schloß er also, daß in den Nahrungsmitteln dem Daseyn nach schon alle die Qualitäten enthalten seyn müßten, welche sich nach und nach aus ihnen bildeten und empfindbar würden. Warum sie aber nicht in der ursprünglichen Materie empfindbar wären, erklärte er theils aus der chaotischen Mischung der Materie vor der Sonderung derselben, die keine innere Unterscheidung zugelassen habe; theils aus der unendlichen Theilbarkeit der Materie, vermöge deren auch ein unendlich kleiner Theil den Grund gewisser gleichartiger Qualitäten (die Homoeomerie) besassen müsse, der aber doch als unendlich kleiner Theil nicht wahrgenommen werden könne. Es ist hierbey sehr begreiflich, wie er die absolute Materie auch ein Eins (ἕν) nennen mochte; denn da in ihr vor der Weltschöpfung nichts unterschieden werden konte, so konte sie auch nur als ein Etwas überhaupt, folglich als Eins, gedacht werden. Seine

cap. 2. De coelo I, 3. Meteorol. I, 3. *Lucret.* de rer. nat. I, 830. *Cic.* Quaest. acad. IV, 37. De nat. Deor. I, 11. *Sext.* adv. Phys. I, 6. Hypot. Pyrrh. III, 33. *Plutarch.* de decret. phys. philos. I. 3.

Seine übrige Schlußreihe auf das Daseyn eines verständigen Wesens ausserhalb der Materie, das der erste Beweger derselben, die Ursache der Sonderung und der neuen zweckmäßigen Verbindung der Homöomerieen wurde; aber doch in Ansehung ihrer Willkühr bey der Schöpfung durch die unveränderliche wesentliche Natur der Materie gefesselt war; ergab sich ganz natürlich aus dem Begriffe der Materie, der das Princip zweckmäßiger Wirkungen abgesprochen wurde, welche doch die vorhandne Sinnenwelt ausdrückte. Das eigne Selbstbewußtseyn einer Kraft, die sich durch mechanische Bewegung überhaupt, und durch Empfinden, Denken und Wollen insbesondre äussert; die Wahrnehmung der Thätigkeit eben derselben im Thier- und Pflanzenreiche; je nachdem das Verhältniß war, in welchem sie sich zu ihrem Vehikel, der Materie, befand; mußten ihn auf die Idee einer allgemeinen Weltkraft, die zugleich ein Weltverstand (νους) war, führen, in deren Daseyn das Daseyn aller einzelnen Kräfte, sowohl in den mechanischthätigen, als in den empfindenden und denkenden Substanzen, gegründet sey. Als von der Materie verschieden und für sich bestehend ist jener Weltverstand die Gottheit. Sofern er aber die Materie durchdringt, und als Bildner, Erhalter und Regierer der materiellen Sinnenwelt gedacht wird, ist er die Weltseele. Gemeiniglich hält man dafür, daß das moralische Bedürfniß, auf welches Sokrates zuerst die Aufmerksamkeit der Philosophen hinwandte, auch zur Voraussetzung einer verständigen Weltursache geleitet habe. Allein der Anaxagorische Begriff von Gott bildete sich doch, nach allem was wir von der Philosophie des Mannes wissen, lediglich aus der Teleologie, und wurde durch diese

ganz

ganz allein erzeugt. Es ist keine historische Spur vorhanden, daß Anaxagoras dabey an ein moralisches Bedürfniß gedacht habe. Freylich konte aber im Reiche der Vernunftzwecke der Begriff der sittlichen Vollkommenheit um so weniger übersehen werden, da die Teleologie zuletzt auf ihn als den Zweck aller Zwecke hinweist.

Sofern nach Anaxagoras die Seelen der Menschen und Thiere Erzeugniße der Weltseele sind, sind sie von gleichem Wesen. Der Unterschied unter ihnen rührt nur von der verschiedenen Zusammensetzung der Materie her, mit welcher sie verbunden sind. Anaxagoras war in dieser Hypothese der Vorgänger des Helvetius. Den Vorzug des Menschen vor dem Thiere schränkte er, so wie dieser, auf die vorzüglichere körperliche Organisation ein; und er gerieth auf diese Behauptung durch ein folgerechteres Raisonnement, als der neuere Philosoph. Weil die Weltseele unvergänglich ist, so sind es auch die menschlichen und thierischen Seelen. Ferner, die Seelen sind frey, und können wirken, wie es die Natur ihrer körperlichen Organe erlaubt *).

Zwar hatte Anaxagoras in Athen sehr viel Freunde und Schüler, aber fast alle benutzten seine Philosophie nur zum Theile, und hatten für sich, wie es Selbstdenkern geziemt, eigene Vorstellungsarten. Die verwandteste Richtung der Speculation mit der Anaxagorischen, bloß auf Kosmophysik, verfolgten Diogenes von Apollonia (in Kreta), um die LXXX. Ol., und Archelaus aus Athen. Beyde

*) *Aristot.* de plant. I, 1. *Plutarch.* de decret. phys. philos. V, 25. *Alexander* de fato cap. 2.

Beyde waren wenn nicht unmittelbar Zöglinge, doch Zeitgenossen und Freunde des Anaxagoras. Ihre Meynungen kennt man nur aus wenig fragmentarischen, sich widersprechenden Nachrichten. Aus einer Schrift des Diogenes περι Φυσεως hat Simplicius einige Stellen ausgezeichnet. Diesen zufolge nahm er die Existenz einer von der Materie abgesonderten, verständigen, und göttlichen Substanz nicht an; sondern suchte Anaxagorische und Anaximenische Begriffe und Lehren zu vereinbaren, und durch diesen Synkretismus die Mängel der ältern Kosmophysik zu ergänzen. Er führte alles Vorhandne, wie Anaximenes und die ältern jonischen Philosophen überhaupt, auf ein Grundelement zurück, und glaubte sich hierzu durch den ewigen Wechsel der Erscheinungen, und das unaufhörliche Entstehn und Vergehn derselben aus und in einander, berechtigt, welches nicht in dem Grade statt haben würde, wenn zwey unwandelbare Weltprincipien vorhanden wären. Zu dem Grundelemente, das den wesentlichen gleichartigen Stoff aller Dinge ausmache, erhob er die Luft. Er legte ihr nicht bloß Ewigkeit und Unvergänglichkeit, sondern auch Leben, Empfindungsvermögen und Verstand bey. Die leztern Eigenschaften mußten ihr zukommen, um die Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit der Welt zu erklären. Vom Anaximenes wich Diogenes darin ab, daß er von der Luft eine schon ursprünglich verschiedene wesentliche Beschaffenheit behauptete, vermöge deren sie bald gröber, bald feiner, bald wärmer, bald kälter, bald trockner, bald feuchter, bald träger, bald beweglicher sey. Aus dieser ursprünglichen Verschiedenheit des Urelements sey auch die Verschiedenheit der einzelnen Naturdinge in wesentlichen Eigenschaften herzulei-

zuleiten *). Ueber die Naturphilosophie des Archelaus läßt sich kaum etwas mit Gewißheit sagen, wegen des Widerspruchs und der Verwirrung, die in den Zeugnissen der spätern Schriftsteller davon herscht. Es scheint, daß er sich mehr an das System des Anaxagoras angeschlossen habe, als Diogenes, und nur in der Anwendung der Principien desselben auf das Einzelne, überhaupt in der Art der mechanischen Naturerklärung, von diesem abgewichen sey. Er trug vorzugsweise den Namen des Physikers **).

Die bisher charakterisirten philosophischen Systeme der Griechen waren von der Art, daß sie bey ihren Urhebern, sowohl durch ihre innere Beschaffenheit, die das Unbefriedigende derselben für die Skepsis der Vernunft nie ganz verleugnen konte, als durch ihren Antagonism gegen einander, eine Reflexion der Vernunft auf sich selbst, und die in ihr liegenden Principien und Regeln des Denkens und der Erkenntniß, hatten veranlassen müssen. Die Frucht dieser Reflexion war zuerst ein Zweifeln an der Wahrheit der Erkentniß überhaupt, das man aber aus der Natur der Gegenstände der Erkentniß selbst zu erklären suchte. Der Satz: Nur das Gleiche kann das Gleiche erkennen, bot diesen Ausweg dar. So wurde die Trüglichkeit der Sinne den ältern Physikern, den Pythagoreern, dem Heraklit, Empedokles, Anaxa-

*) *Arist.* de anima I, 2. De generat. et corrupt. I, 6. *Simplic.* ad Aristot. ausc. phys. fol. 6. 33. *Plutarch.* de decret. phys. philos. II, 1. 8. 13. 23. 32. III, 2. IV, 16. 18. V, 15. 20. 24.

**) *Diog.* Laert. II, 16. *Plutarch.* de decret. phys. philos. I, 3. *Simplic.* ad Arist. Phys. fol. 6. b. *Stob.* ecl. phys. p. 56.

Anaxagoras, aus eben den Gründen begreiflich, aus welchen sie die unaufhörliche objektive Wandelbarkeit der Sinnenerscheinungen einzusehen meynten. Wenn Heraklit die Materie in einem beständigen Flusse, Empedokles eben dieselbe in einem ununterbrochenen Wechsel, Anaxagoras sie in unaufhörlichen Widerstreben gegen den bildenden Weltgeist, existiren ließen; wenn also keine Erscheinung sich fixiren, und der Gegensatz der Urkräfte, welchen die Erscheinungen beständig ausdrücken, keine feste Wahrnehmung derselben zuläßt; so war mit eben diesen Voraussetzungen zugleich die Trüglichkeit der Wahrnehmung erklärt. Sofern sich aber im Bewußtseyn bey gewissen Erkentnissen Allgemeinheit und Nothwendigkeit verrieth, schien den ältern Physikern dieses wiederum in dem nothwendigen Substrate der Erscheinungen, das zugleich als der Quell der Denkkraft betrachtet wurde, seinen Grund zu haben. So nahm schon Heraklit, zwar nicht die Vernunft eines jeden menschlichen Individuum's, aber doch die allgemeine Menschenvernunft, sofern sie in gewissen Begriffen und Grunsätzen übereinstimmt, und dadurch das Denken der reinen Weltseele selbst darstellt, für die Richterin über Wahrheit an. Auf eine ähnliche Art urtheilten über die Gewißheit der Vernunftkentniß und ihre Gründe Empedokles, die Atomisten und Anaxagoras. Sie erklärten sich die Ungewißheit der sinnlichen Erkentniß auf der einen, die Gewißheit der Vernunftkentniß auf der andern Seite, aus metaphysischen Principien, die zugleich die Stelle der psychologischen vertraten. Sie fühlten also das Bedürfniß einer besondern aus der Natur der Vernunft an sich selbst geschöpften Wissenschaft, der Logik, die sie in der Natur

Natur und den Regeln des Denkens orientirte, und über den Widerstreit zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, hauptsächlich über die Täuschungen des logischen Scheines, Aufschluß gäbe, entweder gar nicht, oder nicht lebhaft genug, um auch nur einen Versuch zur Entdeckung und Aufstellung einer solchen Wissenschaft zu wagen. Dazu kam, daß die ältere Physik, mit Ausnahme der eleatischen Philosophie, immer innerhalb des Bezirkes der Erfahrung verweilte, und nicht in das Gebiet des Uebersinnlichen, einer Welt aus reiner Vernunft, ausschweifte, folglich auch der Widerstreit zwischen Aussprüchen der Erfahrung und der reinen Vernunft, und die Täuschung des logischen Scheins, kaum bemerklich, oder wenigstens für die Skepsis nicht sehr anreizend und beunruhigend seyn konte.

Jenes Bedürfniß einer Logik wurde inzwischen immer fühlbarer und dringender, je mehr die Eleatiker sich bestrebten, ein System der Realerkentniß aus Principien reiner Vernunft zu Stande zu bringen. Denn hier zeigte sich der Gegensatz, welchen die Erfahrung mit der Philosophie aus reiner Vernunft machte, immer auffallender, seltsamer und abentheuerlicher. Nur durch eine Logik schien es möglich, diesen Gegensatz zu heben. Zeno gerieth vollends auf die Idee einer philosophischen Kunst, die Wahrheit entgegengesetzter Principien mit gleich starken Gründen zu beweisen, oder auf die Idee einer Dialektik. Diese Kunst fand Bewunderung, Beyfall und Nachahmung, die letztere auch oft und am öftersten zu sehr unphilosophischen Zwecken. Sie wurde bald für die philosophirende Vernunft und für das gemeine gesellschaftliche Leben der Griechen in dem Grade verderblicher, in welchem sie durch den da-

maligen Zustand der Philosophie selbst gewissermaßen autorisirt und genährt, und durch die Zeitumstände begünstigt wurde. Sie erzeugte die Sophisten, die mit ihrer Hülfe nicht nur die Philosophie, sondern auch die theoretische und praktische Denkart des großen Publikums theils verwirrten, theils vergifteten, und dadurch es den Köpfen von gesundem Verstande und Herzen zur nächsten und nothwendigen Angelegenheit machten, die Philosophie des Scheines und Truges durch eine Logik der Wahrheit zu bekämpfen.

Der Einfluß der Sophisten ist aber sowohl in Hinsicht auf die Entstehung und Ausbildung der Logik, als in Hinsicht auf die folgende Richtung und weitere Vervollkomnung der Philosophie überhaupt entscheidend gewesen. Es ist daher nöthig, sie selbst und ihre Art zu philosophiren, genauer und aus einem richtigern Gesichtspunkte darzustellen, als der gewöhnliche ist.

Die Verfassungen der kleinen griechischen Staten waren republicanisch, und zum großen Theile demokratisch. In Athen, demjenigen State Griechenlands, der sich nach der heroischen und glücklichen Zurücktreibung der Perser am meisten emporgehoben hatte, herschte das Volk. Um aber wieder das Volk zu leiten und zu regieren, gab es kein nothwendigeres Mittel, als die Kunst der Beredsamkeit, zumal da alle Statsangelegenheiten, so wie alle bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten, öffentlich durch mündliche Reden verhandelt wurden. Anfänglich war diese Beredsamkeit ein natürliches durch Uebung vervollkomnetes Talent. Aber mit der größeren Verfeinerung der Nation drangen auch die Laster der Cultur ein; es entstanden Demagogen, die zur Befriedigung ihres Egoismus es auf Blendung und Ueberredung

redung des Volkes anlegten. Man machte die Entdeckung, daß auch die schlechteste Sache durch rhetorische und dialektische Künste in einem vortheilhaften Lichte dargestellt werden, und über die bessere den Sieg davon tragen könne. Nun war für das subjective Interesse derer, die im State eine Rolle zu spielen hofften und wünschten, die natürliche einfältige, aber zu wahrhafte Beredsamkeit nicht mehr hinreichend. Es bedurfte der Kunst des Scheines und des Truges. Daher fanden sich denn auch Männer, die diesem Bedürfnisse hülfreich entgegenkamen, die Grammatik, Rhetorik und Sophistik lehrten, und vorzugsweise Rhetoren und Sophisten genannt wurden.

Hätten die Sophisten sich darauf eingeschränkt, was die vernünftige Absicht des Unterrichts seyn konte und seyn mußte, den sie den edlern Jünglingen ertheilten, das Talent dieser zur Beredsamkeit nach theoretischen Regeln zu cultiviren, und die Begriffe derselben über Welt und Menschen überhaupt aufzuhellen; so wären sie in ihrer Art sehr nützliche und verdienstvolle Menschen gewesen. Oft waren sie es in diesem Betrachte auch wirklich; denn man kann nicht allen unedle Absichten beymessen, und sofern sie bloß Grammatik und Rhetorik lehrten, konte es ihnen auch nicht immer und nicht schlechthin darum zu thun seyn, gerade den Misbrauch dieser Kentnisse zu befördern. Aber das Studium der Grammatik, Rhetorik und Dialektik ist, und war besonders damals auf das engste mit dem Studium der Philosophie verbunden. Die Sophisten kamen auch eben zu einer Zeit empor, wo die Philosophie in Ansehung ihrer Principien sich in dem schwankendsten Zustande befand; wo die Gründe des transscendentalen, wie

wie des logischen Scheins, nicht aufgedeckt waren, und die Vernunft mit der Sinnenerfahrung sich durchaus entzweyt hatte. Ueberdem ladeten die politischen Verhältnisse und der sittlich verdorbene Charakter der Griechen, vornehmlich der Athener, dazu ein, den transscendentalen und logischen Schein in ein System zu bringen, und im gemeinen Leben praktisch für jeden egoistischen Zweck zu benutzen. Es ist also leicht begreiflich, wie die Dialektik in die Sophistik übergieng, wie man auf die letztere einen so hohen Werth legen, und die Lehrer derselben so sehr ehren und belohnen konte; und wie die Sophisten es wagen mochten, nicht nur den Glauben an die Volksreligion bey den gescheidtern Griechen zu zerstören, sondern auch durch ihre Skepsis die Fundamente der Moral zu erschüttern, und dadurch die Immoralität als gleichgültig darzustellen. Die ältern Philosophen hatten die Speculation als Angelegenheit ihres eigenen Verstandes und Herzens betrieben, ohne dafür belohnt zu werden, oder auch nur eine Belohnung zu wünschen. Ihre Entdeckungen im Felde der Vernunftforschung hatten sie uneigennützig ihren jüngern Freunden und Zeitgenossen, die dafür Sinn und Empfänglichkeit hatten, mitgetheilt. Das Ziel, das sie verfolgten, war die Wahrheit. Nachdem aber der politische Egoismus in der Philosophie ein Mittel für seine Absichten anzutreffen glaubte, fieng man an die Lehrer derselben für die Geneigtheit zu bezahlen, womit sie den Egoismus unterstützten, und nun ward das Philosophiren für diese Lehrer selbst ein Mittel des Erwerbs. Jetzt boten sie ihre Talente auf, nicht mehr, um nach Wahrheit zu streben; sondern um die Absichten derjenigen immer mehr zu begünstigen, deren Söldlinge sie waren. Die Grammatik wurde

unter

unter ihren Händen eine Kunst der Wortverdrehung; die Rhetorik eine Kunst der Geschwätzigkeit, der Blendung und Ueberredung durch schöne Tiraden; die Dialektik eine Kunst der Rabulisterey und der Täuschung. Je weiter es einzelne Sophisten hierin brachten, desto höher stieg ihr Ruhm und der Preis ihres Unterrichts. Es war unter diesen Umständen natürlich, daß, da sie einmal den Vortheil wahrnahmen, den ihnen ihre rhetorische, dialektische und sophistische Kunst einbrachte, ihr Eigennutz und ihre Eitelkeit bald alle Grenzen überschritten; daß sie sich Ansprüche, Prahlereyen, zuletzt auch Niederträchtigkeiten erlaubten, die jetzt für uns kaum glaublich sind; und daß sie durch ihre Lehren, wie durch ihr Leben, die Philosophie entweihten. Gorgias aus Leontium, übrigens noch ein feiner Kopf und geschmackvoller Rhetor, wurde durch den Beyfall, den man ihm zollte, und durch den Reichthum, den er von seinem Unterrichte zog, so unverschämt, daß er die bey den olympischen Spielen versammelten Griechen aufforderte, ihm Fragen vorzulegen, und versicherte, es solle keine seyn, die er nicht zu ihrer Befriedigung abzuhandeln sich getraue. Das Benehmen des Gorgias wurde ein Muster für eine Menge anderer Sophisten, die nicht seinen Geist und seine Kunst besaßen, den Mangel derselben durch ähnliche und noch auffallendere Großsprechereyen zu ersetzen. Hippias aus Elis rühmte sich aller möglichen Kentnisse. Er gab sogar sein Gewand, seine Fußsolen, sein Geräthe, für eigne Arbeit aus. Das Verderblichste aber war die Tendenz der Wirksamkeit der Sophisten überhaupt, sofern sie bloß dem beliebigen Interesse des Eigennutzes Mittel darreichten, und zu diesem Behufe Wahrheit und Gerechtigkeit wankend machten. Sie

lehrten



lehrten, mit gleicher scheinbarer Gründlichkeit für und wider einen Satz zu argumentiren, und die Jünglinge lernten also von ihnen, eine schlechte Sache gleich einer guten zu vertheidigen, danach es das Interesse verlangte. Prodicus aus Ceos, obgleich Erfinder der schönen Allegorie vom Herkules auf dem Scheidewege, doch selbst ein ausschweifender Wohllüstling, erhob geradezu den subjectiven Nutzen zum praktischen Principe. Auch die Götter würden von den Menschen nur des Nutzens wegen verehrt, welchen sie stifteten. Kritias, vermuthlich der Bekannte des Sokrates, der einst zu den dreyßig Tyrannen Athens gehörte, stellte den Glauben an Götter und die Nothwendigkeit ihrer Verehrung als einen Wahn dar, der nur der Klugheit von Gesetzgebern seine Entstehung verdanke, und ein politisches Mittel sey, den großen Haufen zu blenden, und an Gesetzmäßigkeit zu gewöhnen. Kallikles vertheidigte das Recht des Stärkern, wie es unter den Thieren, und selbst gewöhnlich unter den Völkern hersche, als das einzig gültige auch für Individuen. Die Gesetze waren nach ihm eine Folge der Ohnmacht einzelner Menschen, die mit einander gewisse Verträge schlossen, wodurch die Begriffe von Recht und Unrecht fixirt wurden, da jeder derselben für sich nicht stark genug gewesen wäre, um von andern mehr Vortheil zu ziehn, als er möglicherweise von ihnen hätte Schaden leiden können. Diese Verträge aber, und die aus ihnen entstandenen Gesetze können Niemanden fesseln, der seine Kraft und Ueberlegenheit fühlt und geltend machen will. Für diesen sind sie nur Phantome, vor denen er sich nicht zu fürchten braucht. Eine reiche Erndte ähnlicher Raisonnements und Rabulistereyen auch anderer Sophisten enthalten vorzüglich

züglich die Dialoge der Sokratiker, insbesondre des Xenophon und Plato. Was für Folgen aber mußten sie auf die Denkart und den Charakter eines Publicum's haben, das dem Blendwerke, welches sie umgab, nur den so leicht irre zu führenden gesunden Verstand, das so leicht zu verstimmende moralische Gefühl, das im Busen jedes Menschen wohnt, aber keine gesunde Philosophie aus Gründen, entgegen zu setzen hatte *)!

Indessen hat doch selbst die Lehre der Sophisten für die Philosophie als Wissenschaft großen Nutzen gehabt. Sie hat zur Bereicherung, Läuterung und Fixirung der philosophischen Sprache und einzelner Begriffe sehr viel beygetragen. Sie hat ein schärferes und subtileres Denken veranlaßt, und die Schwächen mancher Behauptungen und Gründe für dieselben dargelegt, die vorher der Bemerkung entgangen waren. Sie hat endlich wegen ihres nachtheiligen Einflusses auf die Sittlichkeit die Aufmerksamkeit redlicher Wahrheitsforscher auf die Principien der Moral hingewandt, und die philosophirende Vernunft, die bisher immer die Gründe der Wahrheit ausser sich suchte, auf sich selbst und die in ihr enthaltenen Regeln des Denkens und der Erkentniß, und deren vorläufig nothwendige Erforschung zurückgewiesen.

In Beziehung auf die Untersuchung der Natur der Dinge, und die Möglichkeit einer objectiv wahren Erkentniß überhaupt, trifft man in der Philosophie zweyer der berühmtesten Sophisten, des Protagoras und Gorgias, Vorstellungsarten an, die wegen der Neu-

*) Meiners Geschichte des Ursprungs, Fortgangs und Verfalls der Wissenschaften bey den Griechen und Römern B. II.

Neuheit der Ansichten, des Scharfsinns, der aus ihnen hervorleuchtet, und der Anwendung, welche ihre Urheber davon machten, einer umständlichern Bemerkung werth sind. Protagoras aus Abdera, der Sage nach anfänglich ein armer Holzspeller, dessen Genie am Demokrit einen Kenner fand, der es aus dem Stande der Dürftigkeit hervorzog und bildete, hatte in reifern Jahren die Lehren auch anderer älterer Physiker, namentlich des Heraklit, Empedokles, und der Eleatiker studirt, und war wohl hauptsächlich durch das System der letztern auf philosophische Principien geführt, auf die sich eine theoretische und praktische Sophistik gründen ließ, von der er mit zuerst unter den Griechen gleichsam den Ton gab; so wie er auch zuerst die vornehmsten Städte Griechenlands durchzog, seine Schriften vorlas, öffentliche Dispüte anstellte, für Geld unterrichtete, und sich auf dem Wege ein beträchtliches Vermögen erwarb. Bey seiner Philosophie ging Protagoras von dem Satze aus, daß keinem Dinge ein absolutes bleibendes Seyn zukomme; daß einerseits die Materie in jedem Momente verändert werde, anderseits auch der Zustand der Sinne und ihre davon abhangende Empfänglichkeit. Unaufhörliche Bewegung und Wechsel sind es, die erst ein Daseyn von Dingen und Beschaffenheiten derselben begründen. Die Dinge sind niemals; sie werden immer; und mit der geendigten Bewegung eines Dinges ist also auch das Daseyn desselben geendigt. So wie nun die Materie in einem beständigen Flusse ist, so ist auch der Zustand des Menschen in Ansehung der sinnlichen Wahrnehmung immer verschieden. Nicht nur mehr Menschen unterscheiden sich in der Art ihrer Wahrnehmun-

nehmungen von einander; sondern auch derselbe Mensch empfindet denselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten anders. Die Möglichkeit, daß die Materie auf verschiedene Weise den Menschen erscheinen könne, hat ihren objectiven Grund in der Materie selbst. Diese ist alles, oder kann alles seyn, als wofür sie dem Menschen erscheint. So wie der Mensch ein Object bey einer bestimmten Empfänglichkeit der Sinnesorgane wahrnimmt, so ist es wirklich. Er nimmt es freylich anders wahr in gesundem, anders in krankem Zustande; anders im Wachen, anders im Schlafe; anders als Kind, anders im reifern Alter; aber jedesmal ist es so, wie er es wahrnimmt. Protagoras folgerte hieraus den Grundsatz, der in seiner Philosophie charakteristisch ist: Der Mensch ist das Maaß aller Dinge. Oder: Die Dinge sind, weil der Mensch sie wahrnimmt; sie sind nicht, weil er sie nicht wahrnimmt. Wie etwas dem Menschen erscheint, ist es wahr; wie es ihm nicht erscheint, ist es nicht wahr. Es giebt also keine absolute Wahrheit, sondern nur eine relative. Gäbe es jene, so müßte derselbe Gegenstand von denselben Organen immer auf gleiche Weise empfunden werden, welches doch nicht der Fall ist. Weitere Schlüsse aus diesen Prämissen waren, daß eigentlich kein Sinnenschein existire, über dessen Gültigkeit oder Ungültigkeit die Eleatiker disputirten, sondern nur ein Sinnenseyn; ferner daß jeder Gegenstand widersprechende Beschaffenheiten, oder die objective Möglichkeit zu widersprechenden Meynungen enthalte; daß folglich widersprechende Vorstellungsarten derselben Dinge gleich wahr seyen, weil in der That gar kein Widerspruch wäre; indem jeder nach

seiner subjectiven Vorstellungsart Recht habe, und die Wahrheit nie absolut, sondern immer nur relativ sey.

Die Art, wie Protagoras mit diesem Raisonnement die objective Wahrheit zu zerstören suchte, ist für die weitere Aufklärung des Erkentnißvermögens sehr nützlich gewesen. Sehr treffend haben schon Plato und Aristoteles gegen sie argumentirt. Mit dem Satze, daß kein absolutes Seyn existire, wird auch alle Veränderlichkeit aufgehoben, die ohne ein absolutes Seyn unmöglich ist. Er ist also eben so einseitig und falsch, wie der entgegengesetzte der Eleatiker, daß es nur ein absolutes Seyn und keine Veränderung gebe. Daß die Wahrheit nicht bloß relativ sey, erwies Plato aus dem Unterschiede zwischen der Erkentniß eines Vernünftigen und den Träumen eines Wahnsinnigen. Aristoteles berief sich auch auf das Urtheil des gemeinen Menschenverstandes. Es ist aber einleuchtend, wie Protagoras jene Grundsätze benutzen konnte, um Etwas so gut wie sein Gegentheil zu beweisen; um den Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum, Recht und Unrecht, Tugend und Laster, wegzuvernünfteln, und die Philosophie zur Sclavin des Interesse's eines jeden Individuum's herabzuwürdigen. In einer besondern Schrift wandte er sie auf die Lehre vom Daseyn der Götter an. Er bewies darin, daß Götter vorhanden, und wiederum, daß sie nicht vorhanden wären. Wegen dieser Schrift ward er aus Athen verwiesen; sie wurde confiscirt, und feyerlich auf dem Markte verbrannt. Die Notiz davon ist dennoch auf die Nachwelt gekommen; ein Umstand, der gleichwohl die neuern Völker nicht abgeschreckt hat, das Beyspiel der Athener in ähnlichen

chen Fällen nachzuahmen, und verdächtige oder gefährliche Schriften zu verbrennen, um sie dadurch noch berühmter und gefährlicher zu machen *).

Gorgias soll ein Schüler des Empedokles gewesen seyn; er war aber auch mit andern Systemen der ältern Philosophie vertraut, und brauchte besonders die Philosopheme des Melissus und Zeno, um zum Behufe seiner Sophistik die objective Wahrheit zu erschüttern. Er schrieb ein Buch von der Natur, oder von dem, was nicht ist. In diesem suchte er nachstehende drey Sätze zu beweisen: 1) Es ist gar nichts vorhanden; 2) Wäre Etwas vorhanden, so wäre es doch nicht erkennbar; 3) Wäre es erkennbar, so ließe sich doch dieses Erkentniß keinem andern mittheilen. Die Argumentation für den ersten Satz war diese: Wenn Etwas vorhanden ist, so muß dieses etwas Wirkliches (Positives), oder etwas Nichtwirkliches (Negatives), oder beydes zugleich seyn; nun ist es keines von dem allen; also ist nichts vorhanden. Denn: A. Das Negative existirt nicht, weil es a) sonst zugleich seyn und nicht seyn müßte; sofern es negativ gedacht wird, existirt es nicht; sofern man es als daseyend denkt, ist es positiv; es kann aber nichts zugleich seyn und nicht seyn; weil b) wenn das Negative existirte, das Positive nicht existiren müßte, indem

*) *Platon.* Protagoras T. III. Theaetet. p. 87. T. II. Euthydem. p. 30 sq. T. III. Bip. *Aristot.* Metaph. IV, 5. XI, 6. *Cic.* Quaest. acad. IV, 46. *Diog.* Laert. IX, 50. *Sext.* Hypotyp. Pyrrh. I, 216 sq. adv. Mathem. VII, 60 IX, 56. *Aristocles* ap. Euseb. de praep. evang. XIX, 20.

indem beyde sich contradictorisch widersprechen; es kann aber das Positive nicht Nichts, und das Negative kann nicht Etwas seyn. B. Das Positive existirt eben so wenig; weil a) wenn es existiren sollte, es entstanden oder nicht entstanden seyn müßte; ist es nicht entstanden, so ist es, wie Melissus schloß, unendlich; das Unendliche aber kann nicht seyn, weil es weder in sich selbst, noch in einem Andern ist; ist es entstanden, so müßte es aus Nichts, oder aus Etwas entstehn; aus Nichts wird Nichts; und Etwas, aus dem ein anderes entstehen soll, müßte aufhören zu seyn, und das ist unmöglich; weil b) das Positive, falls es existirt, entweder Eines, oder Viel, seyn muß; Eines kann es nicht seyn; denn es müßte ihm doch eine Grösse, oder Ausdehnung, oder Körperlichkeit zukommen, und in allen diesen Fällen wäre es theilbar, mithin nicht Eins; wäre es Viel, so könte es nur aus zusammengesetzten Einheiten entspringen; aber es existirt kein Eins. C Etwas zugleich Positives und Negatives kann auch nicht existiren; denn in Beziehung auf Seyn sind das Positive und Negative einerley; das Negative ist nicht, und das Positive ist auch nicht. — Die Argumentation für den zweyten Satz war: A. Wenn es nicht der Gegenstand selbst ist, der gedacht wird, so wird nicht das gedacht, was ist. Nun aber ist es nicht der Gegenstand selbst, welcher gedacht wird; denn sonst müßte alles Gedachte Wirklichkeit haben, welches ungereimt seyn würde. Man kann sich einen Wagen auf dem Meere fahrend denken; dieser existirt darum nicht so wirklich. B) Wenn das Gedachte existirte, so könte das Nicht-existi-

existirende nicht gedacht werden, vermöge des Gegensatzes. Gleichwohl existiren die Scylla, die Chimära, nicht, und können doch gedacht werden. Hieraus folgt, daß, wenn auch etwas Wirkliches vorhanden ist, dieses doch, als solches, unerkennbar sey. — Die Argumentation für den dritten Satz war: A. Das Hörbare kann nur durch das Gehör, das Sichtbare nur durch das Gesicht erkannt werden; hingegen kann das Sichtbare nicht hörbar, und das Hörbare nicht sichtbar werden. Die Sprache ist das Medium, wodurch wir zwar unsere Rede, aber nicht die äussern Gegenstände andern mittheilen. So wenig nun das Sichtbare hörbar werden kann, so wenig kann der äussere Gegenstand unsere Rede, und als solcher durch diese dem andern bekannt werden. B. Die Rede wird durch den Eindruck der äussern Gegenstände erzeugt; der Eindruck der Farbe erzeugt die Benennung der Farbe; also kann die Rede nicht den äussern Gegenstand darstellen, sondern dieser erklärt vielmehr die Rede. C. Es ist nicht möglich, daß der Zuhörer mit dem Redenden dasselbe denke; wäre es der Fall, so wäre es alsdann doch nicht Ein, es wären Zwey Dinge, die gedacht würden; aber es kann auch nicht der Fall seyn; jeder muß nach seiner Lage sich die Dinge verschieden vorstellen. Demnach das Resultat der ganzen oben erwähnten Schrift des Gorgias war die Ungereimtheit: Es existire weder etwas, noch scheine etwas zu existiren; es könne nichts erkannt; das Erkennbare könne auch nie andern mitgetheilt werden *).

Die

*) *Aristot.* de Melisso, Xenoph Gorg. cap. 5. *Cic.* de nat. Deor. I, 42. *Sext.* adv. Mathem. VII, 13. 65 sq.

Die Argumentation des Gorgias für den ersten Satz; Es sey überall nichts vorhanden, welche dieselbe mit dem Raisonnement des Zeno über die objective Realität ist, beruht, wie dieses, auf der Verwechslung des logischen Seyns mit dem metaphysischen, und des Dinges als Erscheinung mit dem Dinge an sich. Merkwürdiger ist die Argumentation für den zweyten Satz: Das Existirende könne nicht erkannt werden; sofern hier zum erstenmale die Unterscheidung zwischen dem vorgestellten Gegenstande, und dem Gegenstande selbst vorkomt. Die Unmöglichkeit der Erkenbarkeit der wirklichen Aussendinge folgt aber daraus nicht; sondern nur, daß wir die Gegenstände nicht so erkennen, wie sie objectiv wirklich sind, oder uns von der objectiven Wahrheit unserer Erkentniß nicht zu überzeugen vermögen. Aus dem Satze, daß auch das Nichtexistirende gedacht werde, erhellt eben so wenig, daß überhaupt das Wirkliche nicht gedacht werde. Sollte das leztere erhellen, so müßte der Grundsatz heißen: Bloß das ist wirklich, was gedacht wird. Dieser Grundsatz hätte aber seine Falschheit zu offenbar an der Stirn getragen. In der Argumentation für den dritten Satz: Das Erkenbare könne andern nie mitgetheilt werden, hat Gorgias mit der Zweydeutigkeit des Wortes Rede gespielt. Die Rede ist an und für sich etwas Sinnliches, verschieden von dem Gegenstande, welchen sie bezeichnet; sie kann also an und für sich diesen nie darstellen und andern mittheilen. Allein wenn von Uebertragung einer Erkentniß der Gegenstände auf andere mittelst der Rede gesprochen wird; so ist hier die Rede nur ein Zeichen der Begriffe von Gegenständen, und diese lassen sich durch sie als

Zeichen

Zeichen allerdings auf andere übertragen. Die Wahrheit der Begriffe selbst hat denn wieder einen andern Grund, worauf sie sich stützt, und es komt hierbey darauf an, inwiefern die Argumentation für den zweyten Satz des Gorgias stringent ist.

Es liegt im Gange des menschlichen Geistes, der seine wahre Natur und Tendenz, wenn er sie auch durch Irrungen der Speculation verkennt, doch in der Sphäre seiner Thätigkeit im wirklichen gesellschaftlichen Leben nie ganz verläugnen kann, daß die erwachte Dialektik der reinen Vernunft, je mehr sie die theoretischen Grübler beschäfftigt, desto eher die praktischen Köpfe bewegt, die Metaphysik zu verabschieden, und in dem, was die nächste Abstraction aus gemeiner Erfahrung lehrt, das, was dem Menschen wahrhaft noth thut, zu suchen. Diese Folge hatte auch der Eleaticismus und die Philosophie der Sophisten bey den Griechen, sofern sie die Vernunft mit der Erfahrung entzweyten. Sie hatten dieselbe um so eher, je mehr sie dem sittlichen Volkscharakter durch ihre Einführung in's große Publicum Verschlimmerung drohten, und für die innere Wohlfarth der griechischen Staaten eine gänzliche Zerrüttung und Anarchie befürchten ließen. Diese Umstände trugen vorzüglich dazu bey, daß bey den Griechen ein Sokrates aufstand, dem sein gesunder unverkünstelter Wahrheitssinn auch das Daseyn einer Wahrheit so verbürgte, daß keine dialektische Vernünfteley ihn daran irre machen konte; in dessen Busen sich laut und vernehmlich das moralische Gefühl regte, und dem eben daher die Philosophie seines Zeitalters in einem Lichte erschien, das ihr nichts weniger als günstig war, und vielmehr zur eifrigsten thätigsten Gegenwirkung aufforderte.



Sokrates, der Sohn eines armen Bildhauers Sophroniskus, gebohren zu Athen Ol. LXXVII, 4, durch einen himmlischen Genius, dessen Stimme er selbst oft in seinem Innern zu vernehmen glaubte, zum Reformator der Philosophie erzogen, aber am Ende für sein Verdienst um die Menschheit mit dem Giftbecher belohnt, erkannte sehr wohl, daß es nicht genug sey, die Blösse mancher baren Sophisterenen aufzudecken, auf welche die damaligen Philosophaster ihr System der beliebigen Wahrheit und des praktischen Egoismus zu gründen suchten. Es entging ihm nicht, daß die fehlerhafte und verderbliche Richtung der phiosophirenden Vernunft ihren Grund in der Vernunft selbst haben müsse. Aber er wußte nur nicht, eben diesen Grund durch Philosophie herauszufinden, und sich seiner zu bemächtigen. Er fühlte auf der einen Seite, daß die dogmatischen Systeme der Joniker, selbst des Anaxagoras, bey allem Scheine der Gründlichkeit, doch tausend Zweifeln ausgesetzt blieben, und eine Menge Probleme, welche die Vernunft aufzuwerfen befugt ist, nicht lösen konten. Er war also durch sie nichts weniger als befriedigt, ob er gleich das Anaxagorische für das wahrscheinlichste gehalten haben mag. Auf der andern Seite konte er sich auch nicht verhehlen, daß das reine Vernunftsystem der Eleatiker von einem apodiktisch gewissen Princip anhob, und in seinen Folgerungen eine strenge Consequenz beobachtete. Gleichwohl widerstritt es der unleugbarsten Erfahrung, und sprach dem gesunden Menschenverstande, der aus Datis der Erfahrung raisonnirt, in's Angesicht Hohn. War die Anaxagorische Philosophie für ihn unbefriedigend, so war vollends die Eleatische ihm unbegreiflich. Am wenigsten vertrug sich die leztere mit dem sittlich prakti-

praktischen Interesse des Menschen. Das bewies die Anwendung, welche die Sophisten davon machten, und die Wirkung auf die Denkart und Sittlichkeit des Volks, welche diese nach sich zog. Das Resultat, welches sich Sokrates aus dieser Lage der Metaphysik abstrahirte, war in der Hauptsache dasselbe mit dem, welches neuerlich die kritische Philosophie als die Ausbeute der tiefsinnigsten Untersuchungen des menschlichen Erkentnißvermögens dargelegt hat: Daß es vergebliche Mühe sey, nach Gegenständen der übersinnlichen Welt zu forschen, und daß sich alle für den Menschen mögliche Erkentniß lediglich auf den Boden der Erfahrung einschränke. Die kritische Philosophie bewies nur ihr Resultat aus der Natur der Vernunft selbst. Sokrates aber folgerte es aus der Natur der metaphysischen Producte, welche die speculative Vernunft bis dahin gebohren hatte, die bald anderweitigen Grundsätzen der Vernunft selbst, bald der Erfahrung zuwider liefen, und nur einen Schein von Wahrheit an sich trügen, der bey genauerer Beleuchtung in Dunst zerfließe.

Allerdings war es ein sehr rasches Verfahren, daß Sokrates, ohne den Ursachen des bisherigen Mislingens der Metaphysik weiter nachzudenken, ohne selbst den Ungrund des einen oder des andern metaphysischen Systems, insbesondre des Eleatischen, darzuthun, alle Metaphysik geradezu aufgab, und für unnütze Grillenfängerey erklärte. Sofern die Metaphysik bloß Sache der Wißbegierde gewesen wäre, dürfte es auch schwer seyn, ihn zu vertheidigen. Aber es war das praktische Interesse, das ihn zum Widersacher metaphysischer Speculationen machte. Er glaubte, eine Wissenschaft verachten zu dürfen, die ihren Anhängern nur damit lohne, daß

sie dieselben in ein Labyrinth verstricke, wo es an einem Auswege fehle, und sie dadurch in Hinsicht auf das praktische Leben zu einer leichtsinnigen unmoralischen Denkart autorisire. Daher wollte er seine philosophischen Zeitgenossen zunächst von den Fragen nach der Natur, der Entstehung und den Gesetzen des Universum's, über welche sie sich bisher vergeblich die Köpfe zerbrochen hatten, eben dadurch abziehen, daß er sie geradezu für unbeantwortlich erklärte, und ihre Aufmerksamkeit auf das lenken, was dem Menschen vor den Füßen liegt, und was ihm zu wissen heilsam ist, auf die Beschaffenheit, Verhältnisse, Regeln der Natur, die ihn zunächst umgiebt, und die er durch sorgfältiges Beobachten und Nachdenken so weit zu ergründen hoffen kann, wie sein wahres Bedürfniß es erheischt. Er dachte hierüber eben so, wie späterhin Epikur in einer trüben Laune sich äusserte: Die Grübeleyen über die himmlischen Dinge seyen zu nichts nütze; die Götter hätten nicht ohne Ursache dem Menschen das Nöthige so leicht, und das Unnöthige so schwer gemacht; es sey am vernünftigsten, ihrem Winke zu folgen, und sich nur um das Nöthige zu bekümmern. Nur falls Sokrates vorerst den Zweck erreichte, die damalige Metaphysik zu decreditiren, konte er hoffen, daß seine eigene Popularphilosophie beym Publicum Eingang finden werde. Es mußte ihm alsdann leichter werden, die Blößen der Sophisten, das lächerlich Prahlerische ihrer Scheinweißheit aufzudecken, den gesunden Menschenverstand in seine Rechte wieder einzusetzen, die er in den Schlingen der Dialektik und einer metaphysischen Afterphilosophie verloren zu haben schien, und seine Mitbürger zu einer Moralität zurückzuführen, die an dem natürlichen moralischen Gefühle ein sicheres Fundament hat, das

kein-

keine sophistische Vernünfteley wegvernünfteln kann. Sokrates verwarf hierbey die bescheidnen Forschungen der speculativen Vernunft nicht ganz und unbedingt. Er verlangte nur, daß sie mit den Resultaten einer vernünftigen Erfahrungsphilosophie verträglich blieben, und diese ergänzten und vollendeten, anstatt sie zu verwirren und verdächtig zu machen. Aus der Metaphysik des Anaxagoras entlehnte er den Begriff einer höchst weisen und gütigen Gottheit, die Urheber und Regierer des Universum's sey; denn schon Er fühlte das Bedürfniß dieses Begriffes für die praktische Philosophie. Durch teleologische Betrachtungen, die er an ihn anknüpfte, suchte er ihn noch mehr zu begründen und zu erweitern. Eben so wichtig war ihm die Speculation über die Möglichkeit der Fortdauer der Seele nach dem Tode, und die Aussicht auf einen künftigen Zustand moralischer Vergeltung. Mochten diese Gegenstände auch jenseits des Horizonts der Vernunft liegen; so schien es ihm doch des Philosophen würdig, und für die gute Sache der Menschheit unentbehrlich, vernünftigen Muthmaßungen und Hoffnungen darüber nachzuhangen.

Dem Sokrates und seiner Schule verdankt die Philosophie der Griechen nicht nur die kräftigste Anregung zur weitern Bearbeitung der Moral, und folglich indirecte die Vortheile, die von dieser auf die Ausbildung der theoretischen Philosophie zurückfließen; sondern sie verdankt ihr auch die Idee einer Philosophie des Lebens überhaupt, einer Philosophie für die Welt, die ihren Nutzen in jedem Wirkungskreise eines Menschen bewährt, und auch der Antheil eines jeden der Vernunftcultur nur einigermaßen fähigen Individuum's seyn kann. Beförderung eines logisch-richtigen Denkens; Studium der Natur,

Natur, ihrer Ordnung und Zweckmäßigkeit, ihrer nächsten Regeln und Gründe bis zu einer letzten Grundursache hinauf, als einem Gegenstande weniger der theoretischen Erkentniß, wie des moralischen Glaubens; Aufhellung des Blicks über Welt und Menschen überhaupt; Entwickelung der Begriffe von Tugend und Gerechtigkeit (ohne sie jedoch zur strengen wissenschaftlichen Reinheit und Bestimmtheit zu erheben); Aufnahme jener Begriffe in die wirkliche praktische Denkart; das sind offenbar die Absichten, die aus den Bestrebungen des Sokrates und seiner achtungswerthesten Schüler hervorleuchten. Wer in diesem Geiste philosophirt, — und sie lassen sich unter den Alten, wie unter den Neuern zählen, in denen dieser Geist wohnte oder noch wohnt — philosophirt für die Welt. Der Sokratismus ist wegen dieses seines Charakters für alle folgende Jahrhunderte ein Muster geworden, und er ist es besonders in unsern Tagen, wo es fast eben so nöthig ist, wie es damals in Athen, und in den finstern Zeiten der Scholastiker war, einer herschenden Philosophenparten zuzurufen, daß sie sich orientiren, und über allen abstrusen Betrachtungen nicht vergessen, was ihnen vor den Füßen liegt. Hat auch das, was man neuere Philosophie des Lebens nennen kann, durch den Reichthum an Erfahrungen, welchen die Geschichte der Völker nach Sokrates Epoche lieferte, und durch die Lehren, die so viele aufgeklärte und vortreffliche Menschen in ihren Werken hinterließen, an intensiver Fülle und Ausbreitung unvergleichbar viel vor dem Sokratismus voraus; so empfiehlt sich dieser dagegen eben durch seine Simplicität und Naivetät, die jedem einleuchtend ist, weil zur Auffassung desselben nur eine gewöhnliche Lebenserfahrung, wie

sie

sie in jeder Sphäre erworben wird, und gemeiner Menschenverstand gehören.

Ueberdem bediente sich Sokrates bey seinem philosophischen Unterrichte einer höchst popularen Methode, zu welcher ihm die äußern Umstände, unter denen er ihn geben konte, und die damalige durch die Sophisten allgemein gewordne Mode, philosophische Materien überhaupt dialektisch zu behandeln, veranlaßten. Er wollte einen Jeden, um dessen Belehrung oder Besserung es ihm zu thun war, in dessen eigenem Bewußtseyn, in der schon erworbnen oder doch leicht zu erwerbenden Erfahrung, die Wahrheit und die Pflicht durch in ihm geweckt es Nachdenken erkennen lassen; weil, wie er bey sich selbst früh genug bemerkt haben mochte, eine auf diese Art erlangte Ueberzeugung die innigste, festeste und wirksamste ist. Er legte also seinen jungen Freunden Fragen vor, die mit den Gegenständen, von welchen die Rede war, näher oder entfernter zusammenhingen. Die Antworten darauf führten eine genauere Entwickelung der Begriffe herbey, deren Bestimmung zur Aufhellung jener Gegenstände erfordert wurde. Ausser den Resultaten, die sich zuletzt darbieten mußten, hatten Sokrates und seine Freunde hierbey auch noch den Genuß jenes geistigen Vergnügens, das mit jeder leichten und zweckmäßigen Uebung der Verstandeskräfte verbunden ist. Sokrates war ein Meister in dieser Methode des Unterrichts. Er hatte sie oft genug bey sich selbst angewandt, um seinen Geist aufzuklären, und sich über seine Pflichten zu verständigen. Er hatte mit Strenge gegen sich seine Irrthümer und Fehler erforscht. Es war kein Wunder, daß er in den Versuchen, die er bey andern mit jener Methode machte, in der Kunst,

ihnen

ihnen die Fehler ihres Verstandes und Herzens unter den nächsten Gesichtspunkt zu bringen, ein fast unübertreffliches Muster geworden ist. Man hat nach ihm diese Methode philosophischer Entwickelung von Begriffen beym Unterrichte die Sokratische genannt, und mit Recht. War auch Sokrates nicht ihr Erfinder, so war er doch derjenige, der sie am vollkommensten und mit dem größten Glücke ausübte. Lehrer der Jugend, denen es ernstlicher Wunsch ist, ihren Beruf treu zu erfüllen, können sich zu ihrer Absicht nicht besser vorbereiten, als wenn sie die Sokratische Lehrmanier, wie sie uns in den Schriften, vornehmlich des Xenophon, aufbehalten ist, studiren, und sich dieselbe so viel wie möglich aneignen *).

So sehr sich der Sokratismus als Philosophie des Lebens empfahl, so war er doch weder für das Bedürfniß der speculativen Vernunft genugthuend, noch auch war durch ihn der Ungrund dieses Bedürfnisses befriedigend dargethan worden. Daß die metaphysischen Systeme der ältern philosophischen Schulen sich widerstritten, und keines derselben die interessantesten Vernunftprobleme zur hinlänglichen Beruhigung der Vernunft auflöse, konte man dem Sokrates zugeben. Aber zum Wegwerfen aller Metaphysik überhaupt schien er dadurch im geringsten nicht berechtigt zu seyn. Der Trieb der philosophirenden Vernunft nach dem Unbedingten konte damals sich nicht dadurch beschränkt fühlen, daß dieses Unbedingte bisher noch nicht erreicht war. In der nächsten Erfahrungswelt fand die Speculation nicht Nahrung

*) S. Lehren und Meynungen der Sokratiker über Unsterblichkeit, von Tennemann. Jena 1791. 8.

rung und Beschäfftigung genug. Die Natur und der Ursprung des Universum's, die sogenannten himmlischen Dinge des Sokrates, hatten für sie einen ungleich anziehendern Reiz. Selbst die Dialektik der reinen Vernunft spannt vielmehr in philosophischen Köpfen die Wißbegierde; aber lähmt sie nicht. Wenn Sokrates am Leitfaden der Teleologie zum Begriffe eines höchst weisen Welturhebers fortschritt, oder ihn zur Begründung der Pflicht postulirte; so konte die Skepsis so manche Einwürfe hiergegen machen, deren Wegräumung, wie man damals die Sache ansah, nur von metaphysischen Untersuchungen zu hoffen stand. Sogar das gemeine theoretische Erfahrungsstudium, das Sokrates als das dem Menschen einzig nützliche und mögliche anpries, verwickelte unaufhörlich in Zweifel, die entweder unauflöslich, oder nur durch Metaphysik zu lösen schienen. Ohnehin hatte Sokrates keines der vorhandenen metaphysischen Systeme eigentlich widerlegt, namentlich das Eleatische nicht. Er hatte nur über ihren Unwerth abgesprochen, weil sie ihn nicht von ihrem Werthe für die Wahrheit überzeugten. Es kam aber doch mehrern unter seinen Schülern vor, als ob das eine oder das andere Wahrheit enthalte, oder sich der Wahrheit nähere. Gesetzt auch, daß sie alle für unzulänglich und irrig erkannten, so sahen sie nicht ein, warum überhaupt eine wahre Metaphysik unmöglich, und ein Versuch, sie aufzustellen, eine unnütze und zwecklose Grillenfängerey seyn sollte. Endlich auch die Moralphilosophie des Sokrates war nur die Einladung, die Losung zu weitern Untersuchungen. Sie hatte das moralische Gefühl zur größern Deutlichkeit entwickelt, ohne es doch auf sichere Principien zurückgeführt und dadurch

in

in seiner Gültigkeit als Quelle verbindlicher Regeln für das freye Handeln begründet zu haben. Die Dialektik der Vernunft in Beziehung auf sittlich praktische Gegenstände erwachte nun eben so, wie sie in Beziehung auf theoretische erwacht war.

Mehrere Schüler des Sokrates fanden also seine Philosophie eben so wenig genugthuend, wie er selbst die Philosophie seiner Vorgänger und Zeitgenossen gefunden hatte. Sie suchten von ihm zu lernen, so lange sie glaubten, daß seine Unterredungen in der That lehrreich seyen, und daß er Recht habe; aber sie verließen ihn wieder, wenn sie wähnten, daß er nicht befriedige. Auch wurde er von manchen, die eine Zeitlang mit ihm umgingen, nicht anders angesehen, als wie die übrigen Lehrer der Wissenschaft von menschlichen und göttlichen Dingen. Diese hörten mit Interesse neben bey auch Sophisten zu, und lasen die Werke der Jonischen, Pythagorischen, Eleatischen und Großgriechischen Philosophen. Sie stifteten in reifern Jahren die berühmtesten griechischen philosophischen Schulen, die auf verschiedenen, oft einander entgegengesetzten Wegen sich dem Heiligthume des Wahren und Guten zu nähern suchten.

Der Megarer Euklides und seine Freunde, zu denen auch mehrere der Sokratiker gehörten, die sich bald nach der Hinrichtung des Sokrates zu einer besondern Partey in Megara bildeten, sahen in dem Eleaticismus und in der damaligen Dialektik nicht bloß die unedle Kunst, Blendwerke zu machen, zu der sie freylich von den Sophisten und Rhetoren gemisbraucht und herabgewürdigt war. Sie trafen vielmehr darin ein System der reinen Vernunft und logische Gründe der Erkentniß an, die nur darum gemisbraucht werden konten, weil man mit den Prin-

cipien

cipien der Demonstration noch nicht im Reinen war, und den systematischen Zusammenhang jener mit diesen so wenig kannte, wie die Grenze und Gültigkeit ihrer Anwendung. Die Megariker beschäfftigten sich demnach wieder mit dialektischen Gegenständen, nicht zum Gebrauche für's Haus, sondern um der Wissenschaft selbst willen, die ihnen auch sehr viel schuldig geworden ist. Die Theorie des Denkens mußte nothwendig erst mehr in ihren Gründen aufgeklärt werden, bevor man eine sichere Begründung der Metaphysik auch nur hoffen durfte. Man gab freylich im Alterthume der Megarischen Schule den nicht sehr rühmlich klingenden Namen der Streitparten, und beschuldigte sie der Disputirwuth (λυσσας εϱισμȣ). Allerdings disputirte sie auch, wie keine Parten vor ihr. Aber sie disputirte wohl nicht, um zu disputiren, wie die meisten Geschichtschreiber der Philosophie, ein paar der neuesten ausgenommen, nach höchst unvollständigen Nachrichten und Anekdoten zu glauben geneigt sind. Das Ziel ihrer Disputation war die Philosophie als Wissenschaft, und sie bestritten den materialen wie den formalen Dogmatismus der größten ihrer philosophischen Zeitgenossen, unter andern des Aristoteles selbst, der doch manche ihrer dialektischen Probleme und Räthsel nicht mit seinem Organon zu lösen verstand. Es war ein strengerer Begriff von Demonstration, und was dazu gehört, der sie bey ihren Disputen leitete. Daher disputirten sie so hartnäckig, und trieben die einseitigen Dogmatiker so hitzig in die Enge, weil es so schwer ist, überall in der Philosophie etwas zu demonstriren; und sie ihre Ueberlegenheit an logischer Einsicht und Kunst geltend machen wollten. Die Megarische Schule war es, die dem negativen Dog-

matismus der neuern Akademie, und noch mehr dem Skepaticism der Pyrrhonier nicht bloß in Hinsicht auf Metaphysik und Realerkentniß überhaupt, sondern selbst in Hinsicht auf die Logik, den Triumpf vorbereitete. Denn das war die Schlußfolge der ältern Megariker, daß es um die Möglichkeit und Gültigkeit der Metaphysik sehr schlecht stehe, da sich nicht einmal die Gültigkeit des logischen Denkens, also auch der gemeinsten Erfahrungserkentniß, bewähren lasse. Die Megariker fühlten das Bedürfniß einer transscendentalen Logik, ohne sich ihrer bemächtigen, oder auch nur zu einer Idee von ihr erheben zu können.

Für die Geschichte der Logik, und des Philosophirens aus reiner Vernunft überhaupt, ist es ein schmerzlicher Verlust, daß von den Schriften und dialektischen Debatten der Megariker sich so wenig Nachrichten erhalten haben. Vom Euklides selbst, so wie von seinen Schülern, – dem Eubulides, Diodorus Kronus, Alexinus und Stilpo (Ol. XCV-CXX) wissen wir nur Etwas sehr Allgemeines über ihre Art zu philosophiren und die Celebrität derselben im Alterthume; ausserdem einzelne dialektische Erfindungen und Behauptungen; nichts Zusammenhangendes und Vollständiges. Eubulides erfand die sieben im Alterthume sehr berufenen Sophismen, den Lügner (ψευδομενος), den Verborgnen (διαλανθανων), die Elektra (Ηλεκτρα), den Verhüllten (εγκεκαλυμμενον), den Sorites (σωρειτης), den Gehörnten (κερατινης), den Kahlen (Φαλακρος). Sie erhielten ihren Namen von den Formeln oder Beyspielen, wodurch sie bezeichnet wurden. Gegenwärtig sind sie leicht aufzulösen; aber damals erregten sie großes Aufsehn, wa-

ren

ren oft Gegenstände philosophischer Gespräche und Schriften, und machten den größten dogmatischen Logikern unter den Griechen, dem Chrysippus und Aristoteles, viel zu schaffen. Zu dieser letztern Absicht schienen sie auch vornehmlich von ihren Urhebern aufgestellt zu seyn; denn daß diese auf dergleichen Armseligkeiten an sich einen hohen Werth gelegt hätten, läßt sich nicht wohl annehmen. Auch vom Alexinus, Diodor und Stilpo erzählen die alten Schriftsteller mehr sophistische Räisonnements, die mit der einen oder der andern jener Schlußarten der Form nach dieselben sind. Sie dienten ihnen auch nur, bestimtere logische Regeln festzusetzen*).

Vom Diodorus wurde unter andern auch die Argumentation des eleatischen Zeno gegen die objective Wirklichkeit der Bewegung noch erweitert oder ergänzt. Zeno hatte die Unmöglichkeit der Bewegung aus der unendlichen Theilbarkeit des Raumes gefolgert; Diodor suchte sie zu beweisen, auch wenn man die Körper aus endlichen Theilen nach dem Systeme der Atomisten bestehen lasse. Seine Gründe waren diese: Erstlich: Ein einfacher Theil eines Körpers muß auch in einem einfachen Raume seyn. In diesem kann er sich nicht bewegen, weil er ihn ganz erfüllt. Soll sich ein Körper bewegen, so muß er in einem größern Raume seyn. Er kann sich aber auch nicht in einem andern Raume bewegen, in wel-

*) *Diog.* Laert. II, 30-106 sq. *Cic.* quaest. acad. IV, 42. — Ueber die erwähnten Sophismen S. *Aristot.* elench. Soph. cap. 12. Ethic. ad Nicom. VII, 3. *Cic.* quaest. Ac. IV, 29. De divinat. II, 4. *Lucian.* de vit. auct. T. III. p. 106. Vergl. *Gassendi* de Logica Opp. T. I. Meiners Gesch. der Wissensch. B. II. S. 639.

welchem er noch ist; denn in diesem Falle ist er in Ruhe; und eben so wenig kann er sich in einem andern Raume bewegen, in welchem er nicht ist. Also ist die Bewegung unmöglich. Zweytens: Daß ein Körper sich bewege, widerspricht sich selbst. Ein jeder sich bewegende Körper als solcher muß in einem Raume seyn. Sofern er aber in einem Raume ist, ist er in Ruhe. Er bewegt sich also nie wirklich. Drittens: Die Bewegung kann entweder eine totale, oder eine partielle seyn; jene, wenn alle einfache Theile des Körpers sich bewegen; diese, wenn mehr Theile des Körpers sich bewegen, wenige ruhen. Es kann aber die totale Bewegung nicht ohne die partielle seyn; jene ist nur eine Steigerung von dieser. Ließe sich also zeigen, daß keine partielle Bewegung möglich wäre, so wäre eben damit auch die Unmöglichkeit der totalen erwiesen. Man setze einen Körper, der aus drey einfachen Theilen besteht, von denen zwey sich bewegen, und einer ruht. Würde noch ein vierter ruhender Theil hinzugesetzt, so wird der Körper sich doch bewegen, ob er gleich nunmehro zwey ruhende und zwey bewegende Theile enthält. Dies geht so fort, wenn auch noch mehr ruhende Theile hinzugesetzt werden. Diodor schloß denn hieraus die Unmöglichkeit der partiellen Bewegung, weil es sich widerspreche, daß der größern Zahl der Theile nach ein Körper sich bewege, wo doch nur zwey Theile in Bewegung, und die übrige weit größere Zahl von Theilen in Ruhe sey. Die Ungültigkeit dieses Arguments hat schon Sextus aufgedeckt. Wenn zu einem Körper von drey Theilen, wo zwey sich bewegen, ein vierter ruhender hinzugefügt wird, so hört die partielle Bewegung ganz auf.

Mehr noch als die vorher erwähnten Megariker war im Alterthume **Stilpo** berühmt, sowohl durch seinen edeln persönlichen Charakter, als durch seinen philosophischen Scharfsinn. Wir kennen nur ein paar logische Behauptungen von ihm, die von seinem tiefen Blicke in die Natur des Erkenntnißvermögens zeugen, ob man gleichwohl neuerlich mehr in ihnen gesucht hat, als darin liegt. Er leugnete die objective Gültigkeit der **allgemeinen Begriffe**, weil sie sich auf keinen **bestimmten Gegenstand** bezögen, und folglich überhaupt an **Inhalte** leer seyen. Es gebe daher nur Anschauungen einzelner Gegenstände. Hieraus folgte die andere Behauptung: Daß nur **identische** Urtheile gültig seyen, z. B. **Ein Mensch ist ein Mensch; Ein Pferd ist ein Pferd**; denn es sind keine Begriffe vorhanden, die das gemeinsame Merkmal enthalten, mittelst dessen verschiedene Vorstellungen sich verknüpfen lassen. Hingegen können einem Gegenstande keine Prädicate beygelegt werden, die von ihm verschieden sind. Man kann daher nicht sagen: **Ein Mensch ist gut; das Pferd läuft**; weil **Gut** und **Mensch**, **Laufen** und **Pferd**, nicht einerley Vorstellungen sind. **Stilpo** regte hierdurch den Streit zuerst an, der noch lange nach ihm bis auf unser Jahrhundert herab über die Beschaffenheit der **allgemeinen Begriffe** geführt ist, und der insbesondre im Mittelalter die beyden berühmten Parteyen der **Nominalisten** und **Realisten**, und ihre Fehde veranlaßte. Daß **Stilpo** bereits den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile im Kantischen Sinne desselben eingesehen, und sich nach

*) *Plutarch.* adv. Colot. Vol. X. p. 602. ed. Reiske.

nach der Möglichkeit der synthetischen Urtheile insofern erkundigt habe, als er sie bezweifelte, scheint auf einem Misverstande seiner obigen Behauptungen zu beruhen.

Näher schloß sich in der philosophischen, hauptsächlich der praktischen, Denkart an den Sokrates an Antisthenes, der Stifter der cynischen Schule. Er war anfangs ein Schüler des Gorgias, wurde aber, nachdem er mit dem Sokrates bekannt geworden war, einer von den enthusiastischen Verehrern desselben, und machte täglich einen Weg von vierzig Stadien aus dem Pyraeeus in die Stadt, um seines belehrenden Umgangs zu genießen. Er war arm, an harte Lebensart gewöhnt, rauhen und störrischen Sinnes, aber von einem vortrefflichen Charakter. Sokrates schätzte ihn, ob er gleich seine Lebensart misbilligte. Denn Antisthenes faßte die moralischen Grundsätze jenes in einer so strengen Bedeutung, und übte sie im wirklichen Leben auf eine solche Weise aus, wie jener selbst sie nicht verstanden und ausgeübt haben wollte. Er verwarf die theoretische Speculation. Sein Grundsatz war: Nur die Tugend ist dem Menschen nothwendig, und sie selbst ist zur Glückseligkeit hinreichend. Das Wesen der Tugend aber besteht in der möglich größten Unabhängigkeit von der sinnlichen Natur; in der Entschlagung aller entbehrlichen Bedürfnisse, die die Neigungen ewig reizen und nie sättigen, einen peinlichen den Menschen aufreibenden Kampf der Neigungen gegen einander erzeugen, und eben dadurch den Menschen arm und seelenkrank machen, was er sonst nicht seyn würde. Zu entbehren, wonach der große Haufen jagt, Güter der Einbildung, ist keine Schande. Nur das Böse ist schändlich. Es ist sehr wenig, was die Natur unerlaßlich zum Frohseyn fordert; und

und dieses Wenige ist leichter zu gewinnen, als die Menschen glauben. Diese praktischen Ideen wandte Antisthenes auf seine Art zu leben und zu handeln an. Er eiferte beredt, laut und derbe gegen die Thorheit, Schwelgerey und Lasterhaftigkeit seiner Athenischen Mitbürger. Das Sittenverderbniß der Athener schien ihm so groß, daß er glaubte, es sey ein neuer Herkules nöthig, um diese Hyder zu bezwingen, und er hieng gerne der Phantasie nach, drückte sie auch in seinem äussern Aufzuge aus, daß er selbst zu jenem Herkules bestimmt sey. Durch sein Beyspiel bemühte er sich den Athenern zu zeigen, welch' ein kräftiges Mittel zur Unabhängigkeit, zur Tugend und wahren Glückseligkeit die Kunst sey, nichts von demjenigen zu vermissen, was die unverwöhnte und unverderbte menschliche Natur nicht verlangt. Seine Kleidung war ein Untergewand, sein Geräthe ein Stab, ein Sack mit den nothdürftigsten Lebensmitteln, und ein Becher zum Wasserschöpfen. Er ging beständig barfuß, schlief auf der bloßen Erde, und ließ Bart und Haupthaar wachsen, weil die Natur sie dem Menschen eben so wenig umsonst verliehen haben könne, wie den Pferden die Mähne. Die verfeinerten Athener urtheilten daher vom Antisthenes und seinen Nachfolgern: sie leben wie die Hunde, und hiervon bekamen sie den Namen der Cyniker, eine Ableitung dieses Namens, die wenigstens natürlicher und wahrscheinlicher ist, als eine andere von Cynosarges, einem Gymnasium, wo Antisthenes lehrte *). Am berühmtesten wurde die

*) *Xenoph.* Sympos. c. 4. *Diog.* Laert. VI, 1 sq. *Cic.* de nat. Deor. I, 13. *Arrian.* Diss. Epict. III, 22. IV, 8. 11. *Lucian.* Cynic. III, 541. ed. Reitz. *Iulian.* Orat. VII.

die cynische Parten durch einen seiner Schüler, den Diogenes von Sinope. Dieser beurtheilte nicht nur das philosophische Wissen, und die wahre Natur und Bestimmung des Menschen, aus demselben Gesichtspuncte mit seinem Lehrer, und eiferte eben so freymüthig, und oft noch witziger und sarkastischer, als dieser, gegen die sittliche Verderbtheit seiner Zeitgenossen; sondern er trieb die praktische Anwendung seiner moralischen Grundsätze so weit, wie sie möglicherweise getrieben werden konte, und erregte daher auch durch das in so hohem Grade Excentrische seiner Lebensart so vieles Aufsehn. Die Anekdoten vom Diogenes, von seinen Schnurren und Einfällen, seinen sinnreichen Repartieen, sind ziemlich zahlreich *). Uebrigens war die Parten der Cyniker nie beträchtlich, und schon vermöge ihres äußern Verhältnisses zum Publicum, zumal ausserhalb Athen, nie in sonderlichem Ansehn. Unter den wahren und achtungswerthen Cynikern nennt die Geschichte den Krates aus Theben, der auch ein sehr geschmackvoller Schriftsteller war, und seine geliebte Freundinn Hipparchia, die dem Cynismus mit großen Aufopferungen huldigten **). Noch mehr aber fanden sich, vornehmlich in den spätern Zeiten Griechenlands, die bloß den Cynismus zur Schau trugen, das Wesen desselben in die Unverschämtheit, in den langen Bart, das zerrissene schlechte Gewand und den Bettelsack setzten, aber nichts weniger als der Natur gemäß lebten, wie es der Geist der cynischen Philosophie mit sich brachte, und den Namen und die Miene des Cynikers nur benutzten, um desto ungehinderter sich der Völleren, dem niederträchtigen Geize, oder

*) *Diog.* L. VI, 20.

**) *Diog.* L. VI, 24.

oder andern Lastern zu ergeben, denen eine solche Larve am vortheilhaftesten ist. Solche Cyniker waren es, die Lucian so oft seine Geissel empfinden ließ. Durch sie wurde auch die cynische Partey so lächerlich und verächtlich, daß sie sich nach und nach ganz verlor.

Ein anderer Zögling des Sokrates war Aristippus, aus Cyrene in Lybien, der Stifter der sogenannten Cyrenaischen Partey. Seine Moralphilosophie hatte, wie die cynische, zum Ziele die Glückseligkeit; aber im Begriffe dieser Glückseligkeit, und der Mittel, zu ihr zu gelangen, war sie der cynischen geradehin entgegengesetzt. Wenn Antisthenes die Tugend in der Einschränkung der sinnlichen Begierden und dem Entbehren bestehn ließ; so fand sie im Gegentheil Aristippus in der harmonischen Befriedigung aller Neigungen, und in dem möglichst dauerhaften Genusse des Vergnügens. Nur um diese Philosophie des Vergnügens auszubilden, benutzte er den Unterricht des Sokrates, von dem er entweder in Cyrene, oder als er nach Olympia, um die olympischen Spiele zu sehen, gekommen war, hörte. Dem Charakter nach war er ein edeldenkender, feiner und aufgeklärter Weltmann, dessen Leben zu seiner Moral den besten Commentar liefert; da es doch durch neuere Untersuchungen zweifelhaft geworden ist, ob das System, was gewöhnlich als das Cyrenaische vom Aristippus selbst aufgestellte angenommen wird, wirklich von ihm, und nicht etwa von seinen spätern Nachfolgern, vielleicht von dem jüngern Aristipp dem Sophisten, oder dem Theodorus, herrühre *). Die Maxime des Ari-

*) S. Tennemann's Geschichte der Philosophie B. II. S. 99. Die von diesem Gelehrten angeführten

 Grün-

Aristipp war, immer so zu handeln, daß die größte Summe des Vergnügens gewonnen würde. Er wich daher Allem aus, was ihn nur entfernt mit Schmerzen, Unbehaglichkeit, Lästigkeit zu bedrohen schien. So werth ihm der Reichthum als Mittel des Vergnügens war, so betrachtete er ihn als völlig gleichgültig, sobald dadurch dem Vergnügen, das aus andern Quellen floß, irgend ein Abbruch geschah; er härmte sich also auch nicht über den Verlust beträchtlicher Schätze; und ließ seine Sclaven kostbare Gepäcke wegwerfen, deren Fortbringung auf der Reise beschwerlich wurde. Omnis Aristippum decuit color, et status, et res.

Das Charakteristische der Cyrenaischen Moralphilosophie; man mag sie nun dem ältern Aristipp selbst, oder seinen spätern Nachfolgern, im Ganzen oder im Einzelnen, beylegen (denn mit Zuverlässigkeit läßt sich doch hierüber nicht entscheiden); lief auf Folgendes hinaus. Nur die subjective Empfindung enthält für den Menschen Wahrheit. Dieser allein ist sich der Mensch wirklich bewußt. Die Gegenstände ausser ihm, worauf sich die Empfindungen beziehn,

Gründe, warum er die Ausbildung des dem ersten Aristipp gewöhnlich beygelegten eudämonistischen Systems ihm abzusprechen, und sie dem jüngern Aristipp und dem Theodorus zuzuschreiben geneigt ist, scheinen mir nicht ganz bündig zu seyn. Es giebt auch ein Wohllüsteln im Philosophiren, und das konte den ältern Aristipp wohl bestimmen, seine Philosophie des Vergnügens in ein System zu bringen. Das System an sich kann ihm nicht sonderliche Mühe gemacht haben. Auch lehrte er zuerst unter den Sokratikern für Geld. Das setzt einen wissenschaftlichen Begriff von seiner Philosophie bey ihm voraus. In den citirten Stellen der Alten liegt nicht ausdrücklich, was Hr. T. daraus folgert.

beziehn, und welche die Ursachen dieser sind, können nie nach ihrer objectiven Beschaffenheit von ihm erkannt werden; und er kann folglich auch nicht einsehn, ob sie wirklich so sind, wie er sie wahrnimt. Selbst davon kann sich niemand vergewissern, ob seine Empfindung von einerley Gegenstande dieselbe sey, welche Andere haben, wenn gleich gewisse Empfindungen von mehr Menschen mit einem gemeinschaftlichen Namen belegt werden. Die Empfindungen selbst aber sind entweder angenehm, oder unangenehm, oder gleichgültig, und da sich alle Erkentniß auf sie gründet, so sind sie auch die einzigen Kriterien dessen, was für den Menschen ein Gut, oder ein Uebel, oder ein indifferentes Object ist. Gleichgültige Empfindungen (Abwesenheit des Vergnügens, wie des Schmerzes) haben gar keinen eigentlichen Werth. Der Zustand angenehmer Empfindungen (des Vergnügens) ist allein ein wünschenswürdiges Gut; so wie der entgegengesetzte Zustand unangenehmer Empfindungen ein Uebel ist, dem der Mensch zu entgehen suchen muß. Hieraus ergab sich der Moralgrundsatz des Aristipp: Suche das Vergnügen, als das wahre Gut, und meide den Schmerz, als das wahre Uebel. Bey der Beurtheilung des Werthes der Dinge aber, in Absicht auf welche der Mensch handelt, hängt alles von der gegenwärtigen Empfindung ab, die sie gewähren. Ein genossenes Vergnügen hinterläßt eine zu dunkle unbestimmte Spur im Gedächtnisse, um sehr zu interessiren, und eben das gilt von dem Vorgenusse eines Vergnügens. Ein verschwundenes Uebel ist gleichgültig, und sich vor einem künftigen fürchten, ist thöricht. Also bloß das gegen-

genwärtige Vergnügen und der gegenwärtige Schmerz sind es, worauf der Mensch zu achten hat, und die Sittenlehre besteht in der Klugheit, das Verhältniß der Dinge zum gegenwärtigen Zustande richtig zu schätzen. Es ist daher des Weisen völlig würdig, Vergnügungen jeder Art, und durch Mittel jeder Art nachzuhangen. Aber es ist seiner unwürdig, sich auch dann nicht von ihnen trennen, und sich dieselben nicht versagen zu können, wenn sie Schmerzen der Seele oder des Körpers zur unausbleiblichen Begleitung und Folge haben; oder auch einem Schmerze sich nicht unterziehen zu wollen, wenn er das Mittel zum Vergnügen ist. Einer vollkomnen Glückseligkeit ist der Mensch seiner Natur nach gar nicht fähig, der Weise so wenig wie der Thor; aber ein höheres Maaß von Glückseligkeit kann der Weise genießen, weil er den Werth der Güter besser kennt, seine Handlungen im Verhältnisse zu ihnen richtiger zu beurtheilen versteht, und weniger der Einbildung, der Furcht vor der Zukunft, und dem Einflusse der Leidenschaften überhaupt ausgesetzt ist. Einen objectiven moralischen Werth und Unwerth von Handlungen leugnete Aristipp; die in der bürgerlichen Gesellschaft darüber herschenden Begriffe hielt er für conventionell; weil sie aber einmal conventionell seyen, so schrieb er die Regel vor, sich nach ihnen zu bequemen, um körperliche Strafe und Schande zu vermeiden; also auch die Gesetze des Staats über das Rechtmäßige und Unrechtmäßige zu ehren, wenn gleich von Natur weder ein Recht, noch ein Unrecht existire *).

Von

*) Die classischen Stellen über den ältern Aristipp, und das Cyrenaische Moralsystem überhaupt sind: *Xenoph. Mem.*

Von der Geschichte der Cyrenaischen Schule überhaupt sind nur Bruchstücke, ohne wissenschaftlichen Zusammenhang unter einander selbst, auf uns gekommen. Inzwischen sind diese Bruchstücke insofern lehrreich, als sie die Schwächen des eudämonistischen Moralprincips schon sehr auffallend documentiren. Die merkwürdigsten spätern Cyrenaiker sind Theodorus, Euhemerus, Bion Borysthenites, Hegesias und Anniceris. Der erstere lehrte den strengsten praktischen Egoismus, und setzte dogmatisch den Nutzen oder Schaden, welcher durch die Handlungen bewirkt werde, als den einzigen Maaßstab ihres Werthes oder Unwerthes fest. Der Weise, behauptete er, sey an sein Vaterland, keine Gesetze gebunden; die Welt sey kein Vaterland, und er selbst sein eigner Gesetzgeber, wie es sein Vortheil mit sich bringe. Es gebe von Natur wohl unkluge Handlungen, d. i. solche, welche mit Schaden verknüpft sind; aber keine schändliche, keine unrechtmäßige; daher seyen Ehebruch und Diebstahl auch dem Weisen vergönnt. Der größte Thor sey der, welcher für Andere, oder für das Vaterland, sterbe. Mit der Lehre von einer Gottheit, als einer obersten moralischen Weltintelligenz, und vollends mit der griechischen Volksreligion, konten sich freylich solche praktische Maximen durchaus nicht vertragen. Theodor war frech genug, nicht bloß die Volksreligion zu verlachen und zu verhöhnen, son-

Mem. Socr. II, 1. III, 8. *Aristot.* Metaph. II, 2. *Cic.* quaest. acad. IV, 7. 24. 36. *Diog.* L. II. *Horat.* Epist. I, 1. Sermon. II, 3. *Sext.* adv. Math. VI, 53. VII, 190. Hypot. Pyrrh. I, 31. *Athen.* Dipnosoph. XII, 11. *Lucian.* Vit. auct. I, 552. *Aelian.* V. H. XIV, 16. *Euseb.* Praep. ev. XIV, 18.

sondern auch das Daseyn einer Gottheit überhaupt zu leugnen (weswegen er vorzugsweise den Beynamen Atheus erhhielt), und alles, was Tugend genannt wird, für leeren Wahn zu erklären. Er gebrauchte bey diesem seinem Raisonnement über Götter und Religion alle Künste der Sophistik, die zu seiner Zeit nur bekannt und geübt waren. Die Athenienser verbannten ihn, weil er der Mysterien gespottet hatte. Euhemerus und Bion setzten die Angriffe auf die griechischen Volksreligion fort. Die heilige Geschichte jenes hatte den Zweck darzuthun, daß die Götter der Griechen ursprünglich Regenten, Helden und Gesetzgeber gewesen seyen, die entweder aus Dünkel, vielleicht auch aus Politik, sich göttliche Eigenschaften angemaßt hätten, oder durch die Bewunderung und Dankbarkeit ihrer Zeitgenossen und der Nachwelt zu Göttern erhoben wären. Euhemerus legte hierbey die Erdichtung von einer Inschrift an einer goldnen Säule im Tempel des Jupiter angeblich auf einer Insel Panchäa zum Grunde, welche die Abkunft und die Thaten des Uranus, Kronus, Zeus u. w. erzähle *).

Auf ein anderes Extrem, als worauf Theodorus und seine beyden Schüler durch ein consequentes Raisonnement aus dem Principe der sinnlichen Glückseligkeit geführt waren, verfiel Hegesias, ein Mann

*) *Diog.* L. II, 97. *Cic.* de nat. Deor. I, 23. Quaest. Tusc. I, 43. V, 40. *Sext.* adv. Matth. IX, 51. Ueber den Euhemerus u. Bion S. *Diog.* IV, 64. *Plutarch.* de sera num. vind. VIII, 168. ed. Reiske. Vergl. die Abhandlungen von Fourmont, Sevin und Foucher über die *ιερα αναγραφη* des Euhemerus in den Mem. de l'acad. des inscr. T. VIII. XV. XXXIV. und in Hißmann's Magazine für die Philosophie und ihre Geschichte B. I. II. III.

Mann von melancholischem Temperamente, der in der Welt nur das Elend sah, und für die Freuden des lebens keinen Blick zu haben schien. Auch ihm war das sinnliche Vergnügen das höchste Gut, und der Egoismus das Princip der Moral; darin stimte er mit den ältern Cyrenaikern überein; allein er verzweifelte daran, daß der Mensch je das höchste Gut erreichen könne; oder vielmehr er fühlte die Kümmerlichkeit und Unsicherheit des höchsten Gutes, das die Cyrenaische Schule annahm, wegen der zahllosen Leiden, denen Körper und Seele unterworfen seyen, und wegen der Ungewißheit der Zukunft, die dem leidenden keinen Trost gewähren möge. Daher erklärte er das Leben für eine durchaus gleichgültige Sache, indem der Weise mehr danach zu streben habe, wie er dem Schmerze und Misvergnügen entgehe, als daß er auf wirklichen Genuß von Freuden rechnen könne. Der Tod sey deßwegen dem Leben vorzuziehn. Hegesias schrieb ein Buch über die Widerwärtigkeiten des lebens (Αποκαρτερων), worin er den Selbstmord mit so vieler Wärme und so scheinbaren Gründen anpries, daß mehrere seiner Zuhörer dadurch bewogen wurden, auf die Glückseligkeit für immer Verzicht zu thun, und sich das Leben zu nehmen; so daß einer der Ptolemäer (denn Hegesias lehrte zu Alexandria *), ihm das Lehren verbot. Um Extremen der Art auszuweichen, bemühte sich dagegen Anniceris, den Cyrenaischen Begriff

*) Zu Alexandria hatten die Cyrenaischen Philosophen ihren Hauptsitz durch die Begünstigung der Ptolemäer. Auch Anniceris lehrte vermuthlich daselbst. Von den Megarikern hielten sich Stilpo und Diodorus Kronus auch eine Zeitlang am Hofe der Ptolemäer auf. Ueber Hegesias S. *Diog.* L. II, 94. *Cic.* Quaest. Tusc. I, 34.

Begriff des höchsten Gutes mit dem Vernunftbegriffe der Pflicht, wie er sich im Bewußtseyn ankündigt, zu vereinigen; und gerieth dadurch in einen Widerstreit, den er entweder selbst nicht bemerkte, oder doch nicht zu heben wußte. Er stellte zwar auch das Vergnügen als den obersten Endzweck der Sittlichkeit auf; aber er behauptete zugleich Pflichten, deren Erfüllung eher Beschwerden und Selbstverleugnung kostet, als daß sie unmittelbares Vergnügen gewähren sollte. So sprach er der Freundschaft den Werth ab, sobald ihr Genuß aufhört mit angenehmen Empfindungen verknüpft zu seyn; demungeachtet forderte er von dem Weisen, daß er auch um einer solchen Freundschaft willen, die kein Vergnügen mehr bringe, Aufopferungen und Mühseligkeiten gerne übernehme. So nahm er auch Pflichten gegen das Vaterland, gegen die Eltern, an, ohne Hinsicht auf den gegenwärtigen Vortheil, der etwa davon noch einzuerndten sey. Man bemerkt, daß Annieeris das Einseitige und Nichtgenugthuende der Cyrenaischen Moral erkannte, und daß er deswegen den Grundsatz milderte, von welchem sie ausging. Es schwebte ihm dunkel vor, daß sinnliche Glückseligkeit den Begriff des höchsten Guts nicht erschöpfe; daß eine Handlung, welche bloß Glückseligkeit zum Ziele habe, darum nicht tugendhaft sey; daß bey dem Glückseligkeitssysteme manche Handlungen, welche die gemeine praktische Menschenvernunft unwidersprechlich für edel erklärt, als gleichgültig, und oft sogar als unweise, erscheinen. Auf der andern Seite aber schien es ihm auch einleuchtend, daß dem Menschen in praktischer Beziehung nichts wichtiger sey, als das Vergnügen. Er blieb deswegen bey diesem, als dem obersten Gute, stehn, und

und verknüpfte nur noch damit eine unbestimte moralische Vollkommenheit, nach welcher der Mensch bey seinen Handlungen eben sowohl, wie nach dem Vergnügen, zu streben habe. Eine deutliche und befriedigende Auskunft konte er sich hierüber selbst nicht verschaffen. Man kann nicht sagen, daß Anniceris das Cyrenaische Moralsystem verbessert habe: dieses selbst entstellte er durch seine Inconsequenz; indessen beweist eben diese Inconsequenz, daß er die Mängel desselben entdeckte. Er würde diesen Mängeln abgeholfen haben, wenn er das Sittengesetz der Vernunft in seiner Reinigkeit und mit der erforderlichen Bestimtheit, und den Begriff des höchsten Gutes, und das Verhältniß der beyden Bestandstücke desselben zu einander, der sittlichen Vollkommenheit und der Glückseligkeit, richtig gedacht hätte. Mit dem Hegesias und Anniceris hörte die Partey der Cyrenaiker dem Namen nach auf, obwohl ihre Grundsätze und ihre Art zu philosophiren nicht mit ihnen ausstarben. Jedoch wurden auch diese sehr bald, zumal bey den Römern und in den spätern Zeiten Griechenlands, mit dem Epikurischen Eudämonismus verschmolzen, da es nur eine feinere Nuance ist, welche beyde von einander scheidet *).

Wegen der nahen Verwandtschaft, worin das Epikurische System mit dem Cyrenaischen steht, dürfte es wohl zur Erleichterung der Uebersicht der griechischen Philosophie überhaupt am zweckmäßigsten seyn, die Darstellung jenes sich unmittelbar an dieses anschließen zu lassen, und weiterhin auch das Stoische wiederum dem Epikurischen gegen über zu stellen, sofern jenes diesem gerade entgegengesetzt war, obgleich

*) *Diog.* L. II, 96.

obgleich sowohl Epikur als Zeno, der erste Philosoph der Stoa, weit jünger als Plato und Pyrrho waren, und ihre Systeme der chronologischen Ordnung gemäß erst nach der Geschichte der Platonischen Philosophie und des ältern Pyrrhonismus folgen müßten. Nachher können denn die ebenfalls mit einander streitenden dogmatischen Systeme des Plato und Aristoteles entwickelt werden, und zuletzt die Vorstellungsarten der Pyrrhonier und Akademiker.

Die Cyrenaiker hatten die Philosophie fast bloß auf den praktischen Theil eingeschränkt, und betrachteten die Dialektik und Physik als überflüssig, und selbst als unmöglich, sofern dabey von objectiver Gültigkeit der Erkentniß die Rede sey. Epikur hatte von der Möglichkeit und Gültigkeit, sowie von dem Werthe der theoretischen Philosophie, eine andere Meynung. Er glaubte durch sie, selbst die praktische Philosophie zu gründen und anwendbar zu machen.

Epikur war in einem kleinem Flecken Attica's, Gargettus, von sehr armen Eltern (Ol. CIII, 9) gebohren. Er bildete sich zwar überhaupt durch den Umgang mit den damals in Athen blühenden philosophischen Schulen aus; aber seine Art zu philosophiren bekam ihre vornehmste Richtung durch das Studium eines Werkes des Demokrit, und ihre Eigenthümlichkeit durch die Verbindung, die er zwischen dem theoretischen atomistischen Systeme und den Moralgrundsätzen der Cyrenaiker stiftete. Beyde wurden auch von ihm ungleich weiter ausgebildet und fruchtbarer benutzt, als von ihren Urhebern selbst geschehen war. Epikur schied die Philosophie in ihre drey Haupttheile, die Logik, die Physik, und die Ethik, denen er zum gemeinschaftlichen Principe die sinnliche

Erfah-

Erfahrung gab. Die logischen Kriterien der Wahrheit stellte er in einer Schrift unter dem Titel Κανων auf, von welcher sich noch einige Notizen erhalten haben, und der auch die Logik den Namen Kanonik verdankt. Nach ihm hat die Empfindung (αισθησις) allein Evidenz (εναργειαν), und sie ist die einzige Quelle der Wahrheit. Zu der Empfindung und ihrer Beschaffenheit liegt der Grund in dem Objecte, welches auf die Sinne einwirkt; den Sinnen aber komt nur eine bestimte Fähigkeit des Aufnehmens der Eindrücke zu. Epikur schloß dieses daraus, daß die Empfindungen entweder angenehm oder unangenehm seyen; daß die Objecte der angenehmen sowohl als der unangenehmen Empfindungen sich immer in dieser Wirkung gleich blieben; und daß folglich in ihnen selbst die Ursache dieser verschiedenen Sensationen liegen müsse. Er ging so weit, zu behaupten, daß selbst die Abweichungen der Empfindungen desselben Gegenstandes, wenn er in verschiedenem Verhältnisse zu den Sinnesorganen wahrgenommen werde, von dem Gegenstande herrühren. Von diesem sondern sich Bilder (ειδωλα, simulacra) ab, welche in die Sinne eindringen, und die Empfindungen der Gegenstände, die objectiven Sinnesvorstellungen (φαντασιας), erwecken. So wie die Bilder aber zur Sinnlichkeit gelangen, so sind sie wirklich. Eben der Gegenstand scheint in der Nähe anders zu seyn, als wie in der Ferne; in Beziehung auf die Empfindung davon ist er es wirklich; denn das Bild von ihm, wenn es einen kurzen Raum zum Sinnesorgane zu durchlaufen hat, wird weniger abgeändert, als wenn es einen längern durchlaufen muß. Allemal aber bestimmt das Bild des Objects selbst die Vorstellung, und folglich sind alle

sinnliche Vorstellungen wahr, weil sie jederzeit das wirkliche objective Bild des Gegenstandes ausdrücken.

Von dem Eindrucke, welchen der Gegenstand auf die Sinne macht, bleibt im Gemüthe eine Spur zurück, die zur Wiedererkennung desselben Gegenstandes, wenn er abermals den Sinnen vorkomt, oder eines ähnlichen Gegenstandes als eines ähnlichen, und zur Vergleichung und Unterscheidung überhaupt, dient. Dieß ist die sogenannte Epikurische Anticipation der Wahrnehmung (πρόληψις), die nicht mit dem Kantischen reinen Verstandesgrundsatze der Anticipation der Wahrnehmung, nach welchem der Verstand a priori für jede Wahrnehmung eines Gegenstandes einen Grad voraus setzt, zu verwechseln ist, obgleich Kant selbst sie damit verwechselt hat. Die Anticipation des Epikur ist nichts weniger als a priori; sie hat, wie alle übrige Erkentniß, ihren Ursprung in der sinnlichen Erfahrung; wenn sie aber einmal statt gefunden hat, so geht sie vor bestimmten mit ihrem Inhalte gleichen oder ähnlichen Erfahrungen her, und ist das Mittel, diese auf Begriffe zu bringen, welche Begriffe nach dem Epikur ohne sie nicht möglich seyn würden. Indem ich mir zum ersten male ein gewisses Thier vorstelle, bleibt von dem sinnlichen Eindrucke, den das Thier macht, eine Spur, gleichsam ein Typus, im Gemüthe. Nun sehe ich hernach dasselbe Thier wieder, so beziehe ich diesen Eindruck auf jenen schon im Gemüthe vorhandenen Typus, und sage nun gleich: Es ist dieß Thier. Jener Typus und die Beziehung des neuen Eindrucks auf denselben ist die Anticipation der Wahrnehmung, die Epikur meynt. Vermöge der Anticipation kann ich auch Gleichheit, Aehnlichkeit und Verschiedenheit der Objecte mit den zuerst vorgestellten bestimmen.

Gesetz,

Gesetzt ich habe die Anticipation von einem Menschen, so kann ich durch sie und in Beziehung auf sie bestimmen, was ein Riese und was Pygmaeen sind. Auch können durch die Anticipation Vorstellungen verschiedener Gegenstände combinirt werden; ich kann die Idee eines Centauren bilden; insofern wird sie das Vehikel der Begriffe.

Aus den obigen Voraussetzungen leitete Epikur die Regeln für die Prüfung der Wahrheit der Urtheile oder Meynungen von den Gegenständen her. Diese Urtheile (δοξαι) können wahr oder falsch seyn. Sie sind wahr, a) wenn die Evidenz der Empfindung sie bestätigt (δι᾽ επιμαρτυρησεως); alsdenn gewinnen sie uns Ueberzeugung ab, oder werden von uns als wahr eingesehen (καταληψις δι᾽ εναργειας); oder b) wenn die Evidenz der Empfindung ihnen nicht widerspricht, ob sie gleich dieselben nicht in der That bestätigt (ουκ αντιμαρτυρησις). Hierher gehören Sätze, die aus evidenten abgeleitet werden, aber durch sich selbst nicht evident sind. Hingegen sind die Urtheile falsch, wenn die Evidenz der Empfindung ihnen widerspricht (αντιμαρτυρησις *).

Das Einseitige dieser Kanonik des Epikur, und das Unsichere derselben, ist offenbar. Aller Sinnentrug wurde dabey geleugnet, und doch war der Unterschied zwischen subjectiver und objectiver Wahrheit nicht hinlänglich aufgeklärt. Die Möglichkeit des Irrthums war allein auf die Vernunft zurückgeführt, ungeachtet diese zugleich die Richterinn des Wahren seyn sollte. Die eigentliche Quelle

*) *Lucret.* de rer. nat. IV, 480 sq. *Diog.* L. X, 31. *Sext.* adv. Math. VII, 203. VIII, 9.

Quelle des Irrthums, die in dem Verhältnisse der Sinnlichkeit und der Phantasie zum Verstande und zur Vernunft zu suchen ist, war demnach gänzlich verfehlt.

In der Physik bekannte sich Epikur zum Systeme des Demokrit, aber er suchte es noch mehr zu begründen und aufzuhellen, so wie die einzelnen Naturerscheinungen nach demselben zu erklären. Er nahm, wie Demokrit, einen leeren Raum, und in demselben Atomen, einfache Grundkörperchen, an. Den leeren Raum folgerte er aus der Wirklichkeit der Bewegung, die er als unmittelbare Thatsache der Erfahrung geradehin anerkannte, und die ohne die Voraussetzung jenes unmöglich seyn würde. Er legte dem Raume Unendlichkeit bey, weil, wenn man eine Grenze desselben setzen wolle, ein an dieser abgeschossener Pfeil doch vorwärts fliegen, und eben dadurch den fortgesetzten leeren Raum beweisen würde; oder, falls er nicht vorwärts flöge, daraus erhelle, daß ihm etwas Solides im Wege stehe, welches denn doch abermals in einem Raume sich befinden müsse. Die Existenz der Atomen ließ er auf dem Grundsatze beruhen: Aus Nichts wird Nichts. Aber er begnügte sich nicht, diesen Grundsatz als durch sich selbst evident aufzustellen; sondern er deducirte ihn förmlich aus Erfahrungsgründen, als ob er für sich nicht evident sey. Die vorhandenen Naturdinge, argumentirte er, entstehen aus andern Dingen; die verschiedenen Arten der Pflanzen und Bäume keimen aus verschiedenen Arten von Samen hervor; ihre Blüthe und Reife fällt in gewisse bestimmte Jahrszeiten, und dauert eine gewisse Periode; die Dinge erreichen ein gewisses Maaß der Grösse, über welches sie nicht hinausgehn. Alles dieses könte nicht seyn,

seyn, wenn Etwas aus Nichts zu entstehn vermöchte; denn da würde aus Allem Alles werden können, ohne Samen, ohne Regel, zu jeder Zeit. So wie die Atomen nicht aus Nichts entstehn können, können sie auch nicht in das Nichts übergehn; denn in diesem Falle würde bald alles Vorhandene in's Nichts verschwinden; wogegen doch die Erfahrung zeigt, daß das Daseyende immer sein Daseyn behauptet. Die Ewigkeit der Atomen übertrug Epikur indessen, so wenig wie Demokrit, auf die Welt in ihrer gegenwärtigen Form. Diese muß einen Anfang gehabt haben, weil alle Körper in Ansehung ihrer zusammengesetzten Natur der Auflösung, der Vergänglichkeit, unterworfen sind, und folglich das Weltall nicht ewig so gewesen seyn kann, wie es dermalen ist. Epikur berief sich auch auf die Jugend der menschlichen Künste und Wissenschaften, auf das geringe Alter der Geschichte, die auf eine Periode hindeuteten, in welcher die gegenwärtige Welt begann. So läßt die vergängliche Beschaffenheit der Körper auch ein künftiges Ende der Welt erwarten*).

Die Welt ist also nach dem Systeme des Epikur, wie dem des Leucipp und Demokrit, ein Werk des blinden Zufalls. Sie ging aus der ewigen Bewegung der Atomen im leeren Raume hervor, nachdem unzähligemal mislungene zweck- und regellose Formen der Dinge sich gebildet hatten, welche sich keine längere Zeit hindurch erhalten konten. Epikur räumte den Atomen natürliche Schwere ein, und setzte in dieselbe die Ursache der Bewegung. Er dachte nicht nur an die Schwierigkeit nicht, daß es

*) *Lucret.* de rer. nat. lib. I und V. *Cic.* de nat. Deor. I, 27. *Diog. L.* X, 30.

es im unendlichen Leeren kein Unten und Oben giebt; sondern er behauptete auch noch eine Direction der Bewegung der Atomen, die sich mit der Eigenschaft der Schwere, und dem durch dieselbe bestimmten Gesetze des Fallens, gar nicht vereinbaren läßt. Die Atomen fielen nicht in perpendicularer Richtung; denn da würde keine Mannigfaltigkeit der Zusammensetzung, und überhaupt keine Zusammensetzung derselben, möglich gewesen seyn, weil die Atomen, indem sie mit gleicher Geschwindigkeit fallen, einander nie einholen können; und überdem wäre hiervon der unbedingteste Fatalismus die nothwendige Folge gewesen, welchen Epikur gleichwohl wegen des Bewußtseyns der Freyheit nicht anerkennen wollte. Er ließ also die Atomen vermöge eines innern Triebes in verschiedenen schiefen Richtungen fallen, und so dieselben eine Ewigkeit hindurch sich zusammenfügen und trennen, bis sie ein Ohngefähr zu einer der Fortdauer fähigen Welt verband. Aus der verschiedenen Art der Verbindung der Atomen entsprangen denn auch Beschaffenheiten der Dinge, die nicht in dem Wesen der Atomen selbst gegründet waren. Die Möglichkeit des schöpferischen Ohngefährs bewies Epikur auch aus Beobachtungen, die sich bey der Erzeugung der Naturdinge machen ließen, deren Benutzung man aber nur mit seiner Unkunde der Naturlehre und Naturgeschichte entschuldigen kann. Er bemerkte, daß Pflanzen zufällig aus der Erde hervorkeimten, ohne gesäet zu seyn; daß nach einem Regen sich im Schlamme Gewürme aller Art erzeugten, oder durch die Sonnenwärme entstanden; alles dieses nahm er für Product des Ohngefährs an. Im Pflanzen- und Thierreiche finden sich Misgeburten, und diese mögen in unendlicher Zahl entstanden seyn, bevor

bevor sich solche Geschöpfe formten, die in ihrem Daseyn fortwähren, und sich durch Begattung fortpflanzen konten. Auch das Menschengeschlecht war anfangs roh und ganz thierisch, ohne Sprache, ohne Kunst und Wissenschaft. Der Zufall lehrte dasselbe eines nach dem andern entdecken, und zu seiner größern Vollkommenheit und Glückseligkeit anwenden *).

Das Daseyn der Gottheit, als einer obersten moralischen Intelligenz, und Schöpfers und Regierers der Welt, leugnete Epikur. Wäre eine solche Gottheit vorhanden, schloß er, so müßte sie durch sich selbst das vollkommenste und seligste Wesen seyn. Dann kann sie aber keinen zureichenden Grund gehabt haben, eine Welt in's Daseyn zu rufen; die Beschäftigung damit würde ihre Seligkeit unterbrechen; oder, wenn diese durch dieselbe erhöht wurde, so mußte sie die Welt von Ewigkeit her schaffen, und gleichwohl hat die Welt einen Anfang. Ferner die Welt ist, wie der Raum, unendlich und unermeßlich; es übersteigt alles Begreifliche, daß Ein Wesen, welches doch von der Welt noch verschieden seyn soll, sie hervorbrachte. Und ein gütiges Wesen könte der Schöpfer der Welt, die wir wahrnehmen, doch nicht gewesen seyn. Er hätte, als solches, das viele Unbrauchbare und Zwecklose in der Welt, die Schaar von Uebeln, die den Menschen bestürmen, und denen er schon durch seine Natur so ausgesetzt ist, daß er ihnen gar nicht entgehn kann, vermeiden müssen. Endlich die weisen Zwecke, welche die Sokratiker in den Naturdingen anzutreffen vermeynten, und aus denen sie einen höchstweisen Urheber derselben folgerten, sah Epikur für den Dingen

*) *Lucret.* lib. II.

gen angedichtet an. Er erkannte sehr wohl, welch' ein furchtbarer Gegner die Teleologie seinem Systeme sey, wie denn auch die neuern Naturalisten immer ihr entgegenarbeiteten. Er sah sich gezwungen, die Folge einzugestehn, daß bey vorausgesetzter Realität der Teleologie sein Naturalismus als Erklärungsgrund der Sinnenwelt nicht ausreiche. Deßwegen leugnete er gleich unmittelbar die Voraussetzung, und gab den Zweckbegriff für ein Hirngespinst aus, für einen Begriff, der sich objectiv aus der Natur nicht rechtfertigen lasse, weil er in keinem Naturdinge an sich selbst erkennbar sey. Das Auge sey nicht zum Sehen, das Ohr nicht zum Hören, die Füße nicht zum Gehen, die Zunge nicht zum Reden, absichtlich gemacht und eingerichtet; lediglich eben dem Ohngefähre, von welchem das Weltall herrühre, sey der scheinbar zweckmäßige Mechanismus des Gebrauchs jener Organe und Gliedmaßen zuzuschreiben. Die objective Realität der Zweckmäßigkeit zu leugnen, hatte Epikur allerdings Grund; sie ließ sich wirklich nicht darthun. Allein auf der andern Seite war es auch verständigen Männern, wie die Sokratiker, und nachher die Platoniker, Stoiker u. a., nicht zu verdenken, daß sie jene Verurtheilung des Zweckbegriffs für nicht mehr und nicht weniger als einen Machtspruch aufnahmen, und einen Begriff, der sich ihnen, gar nicht als bloßes Phantom, aufdrang, den das sorgfältigere Studium der Natur immer mehr entwickelte, verdeutlichte und erweiterte, nicht deßwegen für erdichtet hielten, weil sich sein Object nicht mit Händen greifen, oder riechen und schmecken ließ. Wir sehen jetzt nach der Kantischen Kritik der Urtheilskraft ein, woher der Antagonism in Ansehung der teleologischen Realität rührte, der

sich

sich auch bis auf die neuere Philosophie fortgepflanzt hat. Er war inzwischen die Ursache, daß das Atomensystem sich stets neben dem Theismus behaupten konte, und durch alle aus der Teleologie entlehnte Gründe nicht verdrängt wurde.

Ungeachtet aber Epikur eine einzige, verständige, schaffende und waltende Gottheit nicht annahm, so gab er doch das Daseyn von Göttern zu, welche durch ihre vollkomnere Natur über die Menschheit erhaben wären; deßwegen auch von den Menschen verehrt werden müßten; wiewohl sie in seliger Unthätigkeit lebten, und sich um die Menschen gar nicht bekümmerten. Er ließ diese Götter, wie alle übrigen Dinge, ebenfalls aus den Atomen entstehn; nur aus Atomen feinerer Natur, so daß sie vermöge des edlern Grundstoffes sich von andern Wesen unterschieden und nicht Leiden unterworfen waren, wie diese. Die Götter haben menschenähnliche Gestalt. Ihr Körper ist ein Quasikörper; ihr Fleisch ein Quasifleisch; ihr Blut ein Quasiblut. Sie wohnen in den Zwischenräumen der Himmelskörper (intermundiis), wo sie die Unbequemlichkeiten der rauhen Jahrszeit, der Witterung, gar nicht empfinden, wo der Himmel stets rein und ungetrübt ist, und alle Gegenstände des Vergnügens sich ihnen zum Genusse darbieten, ohne daß dieser Genuß jemals durch irgend eine Unbehaglichkeit oder Lästigkeit unterbrochen würde. Was Epikur von den Göttern lehrte, folgerte er aus dem allgemeinen Glauben der Menschheit, der, weil er allgemein sey, auch wahr seyn müsse. Alle Menschen haben Ideen von göttlichen Wesen, halten sie für die obersten vortrefflichsten Naturen, und räumen ihnen Seligkeit und Unsterblichkeit ein. Diese Vorstellungen können nicht bloß erträumt seyn, sondern

dern müssen in der Vernunft liegen. Wie wenig Gültigkeit diese Gründe haben, auf welche sich Epikur berief, hat schon Cicero umständlich auseinander gesetzt *).

Auch über die Substanz der Seele hat Epikur philosophirt, und seine Meynungen von derselben sind um so mehr einer Erwähnung werth, da er den Materialism zwar nicht zuerst dogmatisch gelehrt, aber doch mehr als seine Vorgänger und Zeitgenossen Gründe für denselben aufgesucht hat. Er unterschied als besondere Seelenkräfte das Vermögen der Empfindung und Selbstthätigkeit (anima), und das Denkvermögen (animus), die zwar in Einer Substanz enthalten, aber doch ihrer Qualität und ihren Wirkungen nach nicht einartig seyen. Die Denkkraft hat ihren Sitz in der Brust, wo auch die Triebe und Leidenschaften ihren Quell haben; sie besteht aus den feinsten, rundesten, glattesten und beweglichsten Atomen; daher die Schnelligkeit und leichte Veränderlichkeit des Ideenganges. Das Empfindungsvermögen hingegen ist im ganzen Körper verbreitet; es ist, wie die Elemente, welche von ihm wahrgenommen werden, aus gröbern Atomen gebildet. Ursprünglich haben die Atomen weder die Fähigkeit zu empfinden, noch die Fähigkeit zu denken; beyde Fähigkeiten sind erst Resultate der Zusammensetzung. Daß die Zusammensetzung von Atomen gewisser Art solche Resultate haben könne, ist eben so erklärlich, als wie aus leblosem Schlamme lebende Geschöpfe werden, wie die leblose Nahrung in

*) *Lucret.* III, 18. V, 147. *Cic.* de nat. D. I, 16. — *Plutarchus* de eo, quod non suauiter viui possit secundum Epicurum T. II. p. 1102.

in empfindende Theile des thierischen und menschlichen Körpers sich verwandeln mag. Obgleich das Seelenwesen feiner ist, als der Körperstoff, so ist es doch materiell, wie dieser; es ist mit diesem entstanden; hat nicht präexistirt, und wird auch nach dem Tode des Körpers nicht fortdauern. Epikur unterstützte diese Behauptung mit Erfahrungen, die von den neuern Materialisten häufig wiederholt und weiter ausgeführt sind, so wenig sie beweisen, was durch sie bewiesen werden soll. Die Seele bewege den Körper, folglich muß sie ihn berühren, und selbst körperliche Natur seyn; das Wachsthum und die Abnahme der Seelenkräfte verhalten sich, wie das Wachsthum und die Abnahme des Körpers; was den Körper stärke oder schwäche, stärke oder schwäche auch die Seele; werde die Organisation des Körpers zerrüttet, hemme dieses auch das Spiel der Empfindungen und Gedanken; so wie sie demnach mit dem Körper dasselbe Grundwesen habe, so sey sie auch mit ihm von einerley Gesetzen der Auflösung abhängig. Daß die Seele unsterblich seyn solle, fand Epikur auch darum unglaublich, weil die Vereinigung zweyer so entgegengesetzter Substanzen, einer sterblichen wie der Körper, und einer unsterblichen wie die Seele, und ihre gegenseitige Einwirkung, ihm in diesem Falle unbegreiflich schienen: ein Stein des Anstoßes auch für die neuern Philosophen bey dem scharfen Gegensatze, den diese zwischen Geist und Körper machen *).

Mit der Kanonik und der Theorie von der Seele hieng die Moral des Epikur enge zusammen. Die Empfindung drückt allein das Wahre aus,

*) *Lucret.* lib. III. *Diog.* L. X, 63 sq.

aus, und sie ist auch allein das Kriterium des Wer-thes der Dinge für den Menschen, nach welchem sich das praktische Interesse richtet. Das Vergnügen, welches die Empfindung gewährt, ist das höchste Gut, und der Schmerz ist das höchste Uebel. Dinge, die weder mit Vergnügen, noch mit Schmerze, für die Empfindung verknüpft sind, sind gleichgültig. Epikur stellte also einen Grundsatz der Moral auf, der wenig oder gar nicht von dem Cyrenaischen abwich: Handle so, daß das Vergnügen immer dein oberster Zweck ist. Zur richtigen Anwendung dieses Grundsatzes ist Einsicht in das Verhältniß der Dinge zum gegenwärtigen und künftigen Zustande des Menschen erforderlich. Daher ist die Moral eine empirische Klugheitslehre, um die Dinge, sofern sie Güter oder Uebel sind, richtig zu schätzen und das Handeln danach zu bestimmen. Epikur begünstigte die Wohllust nicht schlechthin, sondern nur, insoweit sie einen angenehmen Sinnengenuß verschafft, der weder durch sich selbst, noch durch seine Folgen vergällt wird; und da die Erfahrung lehrt, daß eine solche Wohllust nur die Tochter des mäßigen Gebrauchs der Sinnengüter ist, so war er selbst ein Lehrer weiser Mäßigkeit. Er hieß dem Vergnügen entsagen, wenn es entweder mit Schmerze unmittelbar verbunden ist, oder diesen unvermeidlich nach sich zieht, oder uns eines höhern Vergnügens beraubt, dessen wir sonst theilhaft werden könten. Er empfahl auch Arbeitsamkeit, Wohlwollen und Treue gegen unsere Mitmenschen und den Staat, Beherschung der Triebe, Affecten und Leidenschaften, als Tugenden, weil sie Mittel seyen, uns ungetrübte Freuden zuzuführen, und vor unangenehmen und peinlichen Zuständen zu ver-

verwahren. Eben so wenig verabscheute Epikur den Schmerz unbedingt. Er betrachtete ihn zwar immer als ein Uebel; aber er gebot, ihn ruhig und standhaft zu ertragen, wenn keine Vorsicht und Klugheit ihm abhelfen könne; und ihm alsdann gar nicht auszuweichen, sollte dies auch in der Willkühr stehen, wo er diene, uns vor künftigen Schmerzen zu sichern, oder ein Vergnügen vorzubereiten. Epikur selbst erläuterte durch sein Leben den Sinn seiner moralischen Maximen, und der gute Ruf dieses Philosophen, so wie der wahre Werth seiner Lehre, sind oft unverdient geschmälert worden. Er lebte höchst frugal in einem kleinen Garten zu Athen, und scheint überhaupt ein Mann von einem ruhigen, sanften und genügsamen Charakter gewesen zu seyn. Vor seinem Tode hatte er heftige Steinschmerzen; aber die Alten rühmen die eines Weisen würdige Gelassenheit, mit welcher er sie erduldete *).

Epikur ist auch als Vertheidiger der gleichgültigen Freyheit (des Indeterminism), und als Gegner eines nothwendig bestimmenden Schicksals (des Determinism), in der Geschichte der Philosophie merkwürdig. Er mußte wohl das Daseyn eines Fatum's leugnen, wenn er nicht sein System des Zufalls selbst umstoßen wollte. Auch fand er vielleicht in dem menschlichen Bewußtseyn der Freyheit ein unwiderlegliches Argument für dieselbe, und dieses verleitete ihn, zu weit zu gehn, und, da er die Seele aus Atomen entstehn ließ, die Atomen überhaupt zu Automaten zu erheben. Seine Gegner setzten ihm ein Raisonnement entgegen, das er nur durch einen Machtspruch abzulehnen wußte. Es war folgendes: Etwas ist entweder wahr oder falsch;

*) Cic. de fin. bon. et malor.

falsch; mithin ist es auch der Satz: Epikur wird morgen noch leben; also lebt oder stirbt Epikur morgen nothwendig; hier ist demnach Determinismus. Epikur fühlte sich so in die Enge getrieben, daß er den Ausweg der Verzweiflung ergriff, und geradezu die Richtigkeit des Satzes vom Widerspruche leugnete, wodurch er sich aber dem verachtenden Hohne seiner Gegner Preis gab. Er versah es darin, daß er die Freyheit, deren er selbst sich bewußt war, auch der Natur beylegte, die Naturnothwendigkeit aufhob, und ein zusammensetzendes Ohngefähr zum Regenten des Weltalls annahm. Die Freyheit der Natur ward durch seine Gegner in der That widerlegt, und da er den Menschen als Naturding nicht von dem Menschen als Intelligenz unterschied, auch nach seinen metaphysischen Principien nicht unterscheiden konte, sondern den Menschen bloß als Naturding dachte, so hatten seine Gegner über ihn gewonnen *).

Die spätern Epikureer haben sehr viel zur Ausbreitung, auch zur Entstellung, aber wenig zur Berichtigung und Vervollkomnung des Systems ihres Lehrers beygetragen. Den theoretischen Theil desselben suchten sie nur noch mehr zu bestätigen und auszuschmücken, wie Lucretius, und dabey verloren sie sich oft in Lobpreisungen des Stifters ihrer Schule, der zuerst den Aberglauben von der Erde verbannt, und die Furcht vor zürnenden Göttern, welche bisher die Plage des menschlichen Geschlechts gewesen sey, verscheucht habe. Am meisten wurde die Epikurische Moral von den spätern Anhängern verderbt, hauptsächlich durch die Anwendung, welche sie im wirklichen Leben davon machten. Viele von ihnen überließen sich zügellos den Wohllüsten, als ob dies die

die Tugend sey, die Epikur gelehrt habe, und der hohe Grad der Schwelgerey und Lüderlichkeit, die in den nächsten Jahrhunderten vor Christi Geburt unter den Griechen und vornehmen Römern einrissen, ist mit den misverstandenen Epikurischen Maximen zuzurechnen, auf welche man sich zur Befriedigung eines Lebens gründete, das bloß für sinnliche Wohllust athmete. Der praktische Nachtheil, welchen das Epikurische System hatte, bewirkte auch eine gewisse Bitterkeit, mit welcher andere philosophische Parteyen, vornehmlich die Stoiker und Akademiker, gegen dasselbe polemisirten. Im Mittelalter und auch noch späterhin nannte man jeden Käzer, so wie jeden schlechten Menschen, geradehin einen Epikureer, bis Gassendi eine Ehrenrettung des Epikur unternahm.

Durch die Bemühungen der bisher charakterisirten philosophischen Parteyen waren nun schon mancherley Systeme über Gott, die Welt und den Menschen ersonnen worden, ohne daß eines derselben seine Ansprüche auf Allgemeingültigkeit hätte behaupten können. Das Bedürfniß der Vernunft für Wahrheit blieb noch immer rege, und noch immer unbefriedigt; denn die Skeptiker rissen wieder ein, so sorgfältig die Dogmatisten ihren Bau angelegt, und so fest sie ihn begründet zu haben glaubten. Zeno, aus Cittium in der Insel Cypern *), ein Mann von sehr viel Genie und Seelenadel, ließ sich zu Athen nieder, um dort ganz für philosophische Studien zu leben, sey es, daß ihn ein entschiedener Geisteshang dazu bestimmte, oder ein Schiffbruch, in welchem er sein Vermögen verlor, da er zuvor bloß des Handels wegen Reisen nach Athen gethan hatte. Durch die

*) Er blühte um Ol. CXX.

die Werke der Sokratiker ward er zuerst in die Philosophie eingeweiht, und dies hatte die Folge, daß die praktischen Untersuchungen insbesondre für ihn ein Interesse erhielten, welches ihm auch hernach, ungeachtet der Bekantschaft, die er mit den Megarikern, namentlich dem Stilpo, und mehrern Sophisten machte, stets das wichtigste blieb. Auf der andern Seite hinderte aber der Umgang mit dem Stilpo und den Platonikern, welche leztere damals eine philosophische Hauptparten bildeten, so wie vornehmlich die Lectüre der Schrift des Heraklit Ueber die Natur, daß Zeno, dem Beyspiele der Sokratiker, Cyniker, und Cyrenaiker gemäß, die theoretischen Speculationen vernachlässigte. Er widmete diesen einen gleichen Eifer, und zwar richtete er sein Bestreben dahin, Logik, Physik und Moral, wo möglich, mit einander so zu verknüpfen, daß ein System hervorginge, wodurch die Streitigkeiten der herschenden philosophischen Parteyen geschlichtet würden, und Wahrheit und Tugend eine feste dem Skepticismus unzugängliche Grundlage erhielten. Zeno meynte, das Wahre in mehrern der damals geltenden philosophischen Systeme zerstreut anzutreffen, wiewohl in jedem für sich mit Falschem untermischt. Er glaubte also, das Ziel der Vernunft sicherer zu erreichen, wenn er Eklektiker würde, das, was ihm wahr schien, aushöbe, und die etwanigen Lücken so ergänzte, wie es seine Einsicht oder der Zusammenhang mit sich brächten. Nur die praktische Philosophie betrachtete und bearbeitete er aus einem originalen Gesichtspuncte. Nachdem er auf diese Weise sein eigenes System entworfen hatte, wodurch er sich gleichsam zwischen die streitenden philosophischen Parteyen in die Mitte stellte, begann er selbst

selbst in der Halle zu lehren, die mit den Gemählden der berühmtesten Mahler ausgeziert war, und daher vorzugsweise den Namen der Stoa (ποικιλη ϛοα) führte. Die Schule, welche er hier stiftete, ward davon die Stoische benannt. Zeno hatte sich durch seinen vortrefflichen Charakter die höchste Achtung des Athenischen Publicum's erworben. Er nahm sich in sehr hohem Alter selbst das Leben, nach Einigen durch Hunger, nach Andern durch einen Strick, weil er sich einen Finger zerbrochen hatte, wodurch ihm das Leben verdrießlich, und er bewogen wurde, sich desselben zu entledigen. Er ward auf öffentliche Kosten begraben, und sein Gedächtniß durch Statuen geehrt. Da er es durch sein System mit allen Partenen eigentlich verdorben hatte, anstatt sie auszusöhnen, wie er wohl gehofft haben mag bey der Anlage desselben, so wurde er auch in lebhafte Streitigkeiten mit ihnen, am meisten aber mit den Epikureern, Akademikern und Pyrrhoniern, verwickelt; Streitigkeiten, die auch nach seinem Tode über sein System so lange fortwährten, als diese Schulen dauerten.

Zeno und seine Nachfolger *) waren unter denen, welche sich zuerst nach dem Begriffe der Philoso-

*) Von den ältern Stoikern sind die merkwürdigsten: Kleanthes, aus Assus in Lycien, (blühte (Ol CXXIX). Er ist Verfasser des berühmten Hymnus auf die Gottheit. Ein Schüler des Kleanthes war Chrysippus, aus Tarsus oder Soli in Cilicien, der aber hernach in Athen lebte, wo er auch den Kleanthes hörte. Er hat vielleicht unter allen Stoikern zur Ausbildung und Verbreitung des Stoischen Systems am meisten gewirkt. Seine zahlreichen Schriften, die hauptsächlich die Logik und philosophische Grammatik betrafen, sind bis auf einzelne Notizen bey den alten

losophie überhaupt erkundigten, und den
halt und die Grenzen dieser Wissenschaft festzu
trachteten. Jenen Begriff glaubten sie durc
Analyse der Tugend (αρετη), die sie mit der V
kommenheit identisch nahmen, zu entdecken;
gerade die Vollkommenheit, welche die mensc
Natur in aller Hinsicht zu erreichen fähig ist,
ihnen das einzige und eigentliche Object der P
sophie als Wissenschaft zu seyn. Die Vollkom
heit der menschlichen Natur aber enthält drey Be
stücke: Vollkommenheit des Denkens; Vollkom
heit der Erkentniß der Dinge; Vollkommenhei
Handelns. So ergaben sich aus dieser An
den Stoikern die Theile der Philosophie, Lo
Physik und Ethik. Alle Formeln, wodurc
Stoiker das Wesen und den Zweck der Philos
bezeichneten, stimmen ihrem Sinne nach mit der
gen Analyse der Tugend zusammen. Dergleichen
die Erklärungen, Philosophie sey das S
ben nach richtiger Einsicht; sie sey das S
dium der Tugend u. w. Die Idee der Tug
ist hier in dem weitesten Umfange zu verstehn *).

alten Schriftstellern verloren. Sein Todesjahr fä
Ol. CXLIII. — Zu den ältern Stoikern gehören
serdem Diogenes von Seleucia oder Babylon
als Athenischer Gesandter mit dem Karneades
Kritolaus in Rom war (a. v. c. 598); Antip
aus Tarsus; Krates Mallotes, der bekannte G
matiker und Kritiker, welchen Attalus von Pe
mus (Ol. CXLIII) nach Rom schickte. Er wa
Lehrer des Panätius, dessen Werk von den Pfl
Cicero bey dem seinigen desselben Inhalts ben
Posidonius aus Apamea, der Ol. CLXXXI, 4.
Rom kam, und für den gelehrtesten und bered
der Stoiker im Alterthume geschätzt wurde.

*) *Cic.* de fin. B. et M. III, 21. *Seneca* ep. 89. *Plut.*
de decret. phys. philos. init.

Alle Erkentniß ohne Ausnahme hielten die Stoiker für empirisch. Sie leugneten schlechthin einen Unterschied des Materiellen und Nichtmateriellen, und ob sie gleich die Seele als eine für sich bestehende Substanz ansahn, und von dem Körper trennten, so war sie nach ihrer Meynung doch materiell, wie dieser. In Beziehung auf die Wahrnehmung der Gegenstände räumten sie der Seele eine bloße Empfänglichkeit für Eindrücke ein, die sie φαντασιαν (Vorstellungsvermögen im weitern Sinne) hießen, und in welcher auch die aus den hinterlassenen Spuren wirklicher Eindrücke entstehenden Bilder ihren Grund hätten. Bey der Wahrnehmung verhält sich die Seele leidend; sie ist eine körperliche Substanz (tabula rasa), in welche der durch die Sinne einwirkende Gegenstand sich abdrückt, und hierdurch die Vorstellung erzeugt. Wenn sich nach und nach in der Seele eine Summe von Wahrnehmungen sammelt, so entspringt das, was man Erfahrung nennt, und aus der Erfahrung entwickelt die Seele allmälig durch Anordnung des Vorraths der Ideen, durch Vergleichung, Zusammensetzung, Analogie, Entgegensetzung und Versetzung, allgemeinere Begriffe und Grundsätze (κοινας εννοιας). Sofern die Menschen in diesen allgemeinen Begriffen und Grundsätzen übereinstimmen, müssen sie für wahr und unzweifelhaft gelten. Es giebt aber solche allgemeingeltende Begriffe und Grundsätze wirklich, und die sie betreffenden Abweichungen der Menschen von einander gehen mehr die Anwendung derselben auf individuelle Objecte und Fälle, als jene Begriffe und Grundsätze selbst an. Da zur Zeit des Zeno und seiner Schüler die Natur des Erkentnißvermögens ein Hauptgegenstand

philosophischer Beschäfftigungen war, und die Megariker, Skeptiker und Akademiker hier immer tiefer eindrangen, immer mehr subtilisirten, so wurde diese obige Theorie der Stoiker vom Vorstellungsvermögen sehr angefochten, und die spätern Stoiker sahen sich genöthigt, daran unaufhörlich zu ändern, zu deuteln und zu künsteln, um sie gegen die Skepsis zu retten*):

Weil eben die Megariker, die Akademiker und die Pyrrhonisten damals ihre Angriffe auf die Gewißheit der menschlichen Erkentniß richteten; so suchten die Stoiker desto eifriger die Kriterien der Gewißheit der Erkentniß auf, je mehr ihnen daran gelegen war, einen festen Dogmatismus in die Philosophie einzuführen. Das Raisonnement dieser war hier folgendes. Einigen Sätzen pflichtet die Seele bey; andern Sätzen gar nicht, oder nicht ganz. Daraus fließt, daß es gewisse und zweifelhafte Sätze gebe. Der Beyfall hat zwar seine nächste Ursache in den durch die sinnlichen Eindrücke erzeugten Vorstellungen; aber er wird nicht durchaus von diesen allein bestimt, sondern ist auch der eigenen Willkühr der Seele unterworfen, die ihn nach ihr eigenthümlichen Gesetzen giebt oder verweigert. Die gänzliche Zurückhaltung der Beyfalls (der Skepticismus) ist unmöglich; also sind nicht bloß zweifelhafte, sondern auch gewisse Sätze vorhanden. Denn die Empfindung führt auch die unmittelbarste und unwiderleglichste Evidenz mit sich und erzwingt dadurch den Beyfall. Das willkührliche Handeln der Thiere setzt Beyfall erweckende Evidenz ihrer Vorstellungen voraus,

*) *Diog.* L. VII, 45 sq. *Cic.* Quaest. acad. I, 11. De fin. bon. et mal. III, 10. *Sext.* adv. Log. I, 228 sq. adv. Phys. I, 393. adv. Mathem. III, 40. *Epictet.* Diss. III, 26. *Plutarch.* de decret. phys. philos. IV, 12.

voraus, nach denen sie handeln; und ohne Anerkennung einer solchen Evidenz und Billigung derselben ist auch gar keine wahre Moralität denkbar. In dem Gefühle der Seele, vermöge dessen sie Erkentnissen beypflichtet oder nicht, ist nun auch das Kriterium des Wahren und Falschen enthalten. Alle Phantasmen (worunter Empfindungen, Vorstellungen und Begriffe gehören) theilten die Stoiker zuvörderst in wahrscheinliche und unwahrscheinliche ab, und ausserdem unterschieden sie noch solche, die wahrscheinlich und unwahrscheinlich zugleich sind, je nachdem die Hinsicht ist, in welcher sie betrachtet werden, und solche, die weder zu billigen, noch zu verwerfen sind. Die wahrscheinlichen Phantasmen sonderten sie wiederum in wahre, falsche, solche, die zugleich wahr und falsch, und solche, die weder wahr noch falsch sind. Das Wahre definirten sie als die wirkliche Uebereinstimmung des Subjects mit seinem Prädicate, oder als das Wirkliche, dem etwas widerspricht. Die erste Definition hatte den Fehler, daß sie im Cirkel definirte, und die andere, daß darin nicht auf den Unterschied des denkbaren und physischen Seyns geachtet war. Was die Stoiker zugleich wahr und falsch nannten, ist das nur zum Theile Wahre; jene ihre Bezeichnung war nicht angemessen; und weder wahr noch falsch sollten die allgemeinen Begriffe seyn negativ ausgedrückt; wobey vollends ein Irrthum zum Grunde lag. Die wahren Phantasmen sind entweder begriffen (καταληπτικαι, visa comprehensa), oder nicht begriffen. Jemand kann wahre Gedanken haben, ohne sie aus Gründen einzusehn, oder von ihrer Wahrheit überzeugt zu seyn; dann sind sie

von ihm nicht begriffen. Zum **Begreifen** (κατα-ληψις) ist erforderlich, daß a) der Gegenstand der Vorstellung in der That vorhanden sey, und sie bewirkt habe; b) daß die Vorstellung auf's genaueste mit dem Gegenstande übereinstimme; denn nur unter diesen Bedingungen kann die Vorstellung Evidenz haben, und zum Beyfalle nöthigen; oder das Gemüth kann sie **umfassen**. **Zeno** verglich das verschiedene Verhalten des Gemüths gegen eine neue Erkentniß mit den verschiedenen Bewegungen der Hand gegen ein Object, das sie ergreifen oder ablehnen will. Die Hand ist flach, wenn etwas hineingelegt wird (das Gemüth **nimt** einen Eindruck **auf**); die Hand krümt sich um den Gegenstand, wenn sie sich denselben aneignen will (das Gemüth giebt einen **mäßigen Beyfall**); die Hand wird geballt, und bemächtigt sich des Gegenstandes (das Gemüth **begreift**). Aus dieser Vergleichung ist die logische Terminologie der Stoiker sowohl, als auch der Epikureer, in der Lehre von der Wahrheit, Ueberzeugung, Evidenz, zu erläutern, und jene Vergleichun umgekehrt aus dieser Terminologie *).

Die **Physik** der Stoiker war ein **Gemis** aus mehr ältern Systemen, und allein auf diesen Ch rakter ist das Eigenthümliche derselben eingeschrän Sie fingen ihre Theorie von den Principien der Di mit eben dem Grundsatze an, welchen alle übrig dogmatischen Systeme an die Spitze stellten: A **Nichts wird Nichts**. Die Nothwendigkeit di Satzes bewies **Chrysippus** auch daraus, daß mit A hebung desselben alle **Wahrheit** und **Falschh**

*) *Cic.* Quaest. acad. I, 11. IV, 12. 47. de fato c *Sext.* adv. Logic. I, 242 sq. II, 10. 88. 397. H Pyrrh. III, 241.

aufgehoben würde. Diesem Grundsatze zufolge muß von Ewigkeit her etwas Wirkliches vorhanden seyn. Dieses wirklich Vorhandne ist die Materie, und ausser der Materie existirt nichts. Der Materie müssen ursprünglich zwey Fähigkeiten zukommen, die Fähigkeit zu wirken, und die Fähigkeit zu leiden. Ausserdem muß die Materie die allgemeinen Eigenschaften des Körperlichen haben, Ausdehnung nach den drey Abmessungen der Länge, der Breite, der Dicke, und Theilbarkeit. Unter der Ausdehnung ist die Solidität mit begriffen. Die Theilbarkeit ist nicht unendlich, aber sie ist endlos, so daß die letzten Theile nicht Atomen werden, sondern immer Körper bleiben. Raum und Zeit sind nichts Wirkliches; die Begriffe von ihnen haben ihren Grund lediglich in der endlosen Theilbarkeit der Materie. Vor der Weltentstehung lagen die körperlichen Grundstoffe chaotisch unter einander, bis das thätige Princip der Materie anfing, seine Wirksamkeit zu äussern, und so die Welt zu bilden. Das Mittel, wodurch das thätige Princip formt, ist überhaupt die Verwandlung durch Annäherung und Mischung der körperlichen Grundtheile. Die Materie ist dieser Form empfänglich, sofern sie bloß leidend ist, und die Bestimmungen des thätigen Princips annehmen muß. Das thätige Princip selbst aber ist eben so körperlich, wie das leidende; nur ist ihm allein die Bewegung eigen, und es theilt allein die Bewegung mit, welche dem leidenden fehlt. Vom Heraklit nahm Zeno die Meynung an, daß es das Feuer sey, doch nicht das grobe elementarische, sondern ein reines ätherisches Feuer, vermuthlich auch aus demselben Grunde, welcher den Ephesischen Weltweisen zu der Hypothese

bewog, weil das Feuer die größte Feinheit und Flüchtigkeit hat, deswegen alles durchdringt, und weil es zur Verwandlung in andere Elemente, und wiederum zur Verzehrung derselben, am tauglichsten ist *).

Das thätige Princip der Materie ist demnach die Weltursache (die Gottheit). Es ist mit Leben, Empfindungsvermögen und Denkkraft begabt; denn es erzeugt Wesen in der Welt, welche diese Eigenschaften besitzen. Es ist die schöpferische, erhaltende, verwandelnde Natur (φυσις). Als vernünftig handelt es nach Zwecken, und bringt alles nach Gesetzen der weisesten Ordnung hervor. In seinen Wirkungen äussert es sich bald als bloße formende Kraft (ἑξις), bald als Denkkraft (νους), wie bey der Erzeugung der vernünftigen Substanzen. Inzwischen wirkt doch auch die Gottheit der Stoiker nicht nach bloßen Vernunftideen, sondern den Anlagen zu gewissen Formen gemäß, welche die ursprüngliche Materie hat, und die von den Stoikern mit dem wissenschaftlichen Ausdrucke λογοι σπερματικοι angedeutet werden. Was die Gottheit dabey thut, besteht nur theils in der Entwickelung jener Anlagen durch eingepflanzte regelmäßige Bewegung, theils in der Anordnung des Mannichfaltigen zu einem zweckmäßigen Weltganzen. Dieses Weltganze wird also im Stoischen Systeme auf verschiedene Art vorgestellt. Einmal als das All überhaupt, wo es von dem leeren Raume umschlossen wird. In diesem Sinne ist die Welt die von der Gottheit durchdrungene und gebildete Materie, und Gott und Welt sind

*) *Cic.* de fin. bon. et mal. III, 22. Quaest. acad. I, 11. de fato 10. *Diog.* L. VII. *Seneca* Ep. 58. 65. 89. 106. *Sext.* adv. Phys. I, 142. 211. II, 218. *Plutarch.* adv. Stoicos T. II. p. 1084. De decr. phys. phil. IV. *Stobaei* ecl. phys. I. p. 20 sq.

sind nicht verschieden. Zweytens als das System geformter Dinge an und für sich, wo Gott als die Ursache, der Erhalter und Regierer der Form (die Weltseele, anima mundi), gedacht wird. Uebrigens bewiesen die Stoiker das Daseyn der verständigen Gottheit oder der Weltseele aus teleologischen Gründen, gerade wie die Sokratiker gethan hatten. Sie hatten auch ihrer rationalen Theologie wegen mit den Epikureern und Akademikern viele Streitigkeiten *).

Die Erklärung, wie das Feuer die übrigen Elemente und die Mannichfaltigkeit der Sinnendinge zur Wirklichkeit brachte, entlehnten die Stoiker ebenfalls vom Heraklit. Doch suchten sie dieselbe noch mehr aufzuhellen, und durch neue Erfahrungsgründe zu bestätigen. Das Feuer (das thätige Princip selbst) ist für sich der Verwandlung in alle Formen fähig. Es ging zuerst nach der Theorie Einiger in Wasser, nach Andern in Luft über, welches Element die Samen der Dinge befaßte; aus dem Wasser wird die Erde; durch die Vermischung des Urfeuers mit dem einen oder dem andern der übrigen Elemente entsteht das elementarische Feuer, welches in die Höhe steigt, und den Sternhimmel bildet. Diese Entwickelung der Elemente geschieht nach nothwendigen physischen Gesetzen, die im Wesen der Materie liegen. Vermöge eben dieser Gesetze muß in einer bestimten Zeitperiode das Feuer die andern Elemente wieder verzehren, und eine allgemeine Weltverbrennung erfolgen, und nach dieser, wie es dieselben Naturgesetze erfordern, eine neue Welt zum Daseyn

*) *Cic.* de nat. Deor. I, 14. II, 8. 32. *Diog.* Laert. VII, 134 sq. *Plutarch.* de decr. phys. philos. I, 6.

seyn gelangen. Da diese Begriffe von der physischen Weltentstehung unvermeidlich zu der Folgerung eines blinden nothwendigen Fatum's führten; so geriethen die Stoiker, indem sie dieses auch wirklich anerkannten, in die seltsamsten Widersprüche, wenn sie das Fatum mit der Idee einer verständigen Gottheit, die sie aus andern Gründen annahmen, und mit dem Selbstbewußtseyn der Freyheit, und ihrer praktischen Philosophie überhaupt, vereinigen wollten. Sie bemühten sich daher, diese Widersprüche wenigstens zu verstecken, behaupteten zwischen nothwendigen und zufälligen Ereignissen einen Unterschied, um so neben dem blinden Schicksale die Existenz einer Gottheit als höchstweisen Intelligenz, und die moralische Freyheit des Menschen, scheinbar zu retten *).

Die menschlichen und thierischen Seelen leiteten die Stoiker aus der Weltseele her. Jene sind vernünftig; diese unvernünftig; denn das Seelenprincip jener ist reiner und lauterer, als dieser. Der edelste Theil der Seele ist die Denkkraft; alle übrigen Seelenwirkungen sind Modificationen von dieser, selbst die vernunftlosen. Die letztern sind nur insofern vernunftlos, als die Denkkraft (λογος ἡγεμονικος) ihre Selbstmacht nicht in Ansehung ihrer erweist, weil sie etwa durch den Einfluß des Körpers daran gehindert wird, oder ein falsches Urtheil fällt. Den Hauptsitz des Seelenwesens nahmen die Stoiker im Herzen an, vermuthlich eben deßwegen, weil sie die vernünftigen Seelenwirkungen nicht von den vernunftlosen trennten, und dem Gefühle nach sich die

*) *Cic.* de nat. Deor. II, 46. Quaest. acad. IV, 37. *Diog.* L. VII, 136. *Senecae* Quaest. nat. III, 13. Consol. ad. Polyb. 20. *Stobaei* eclog. phys. p. 46. Cf. *Thomasius* de exustione mundi Stoica. Lips. 1676. 4.

die Gemüthsbewegungen in der Gegend des Herzens am ersten und lebhaftesten ankündigen. Wie die Weltseele selbst, so sind auch die menschlichen und thierischen Seelen körperlich, und daher der Vergänglichkeit unterworfen. Die besondern Erfahrungsgründe, worauf sich die Stoiker zur Unterstützung des Materialism beriefen, sind noch unbedeutender, als die Epikurischen; z. B. die Aehnlichkeit der Kinder mit den Eltern; das gemeinschaftliche Leiden der Seele und des Körpers. Doch trafen die Stoiker nicht alle in ihren Meynungen über die Sterblichkeit der Seele zusammen; einige verschoben sie bis zur allgemeinen Verbrennung der Welt; andere hofften Unsterblichkeit, ohne auf die Hoffnung zu bauen *).

Mit der Physik war die Moral der Stoiker genau verbunden. Zur Begründung derselben gingen sie von einer Charakteristik der Natur des menschlichen Willens überhaupt, und der ursprünglichen Aeusserungen desselben aus. Die Empfindungen, welche der Mensch von den Gegenständen erhält, wirken auf das Begehrungsvermögen, und erregen, wenn der Gegenstand nützlich scheint, ein Bestreben nach demselben (ὁρμην); umgekehrt, wenn er schädlich scheint, ein Widerstreben (αφορμην). Aus jenem, wenn die innere Billigung der Vernunft hinzukomt, entspringt die Begierde (ορεξις); aus diesem verknüpft mit innerer Misbilligung, der Abscheu (εκκλισις). Da diese Billigung oder Misbilligung von der Vernunft abhängt, so ist das Begehren oder Verabscheuen in

*) *Diog.* Laert. VII, 156. *Cic.* Quaest. Tusc. I, 31. *Senec.* ep. 50. De ira I, 3. *Plutarch.* de solert. animal. p. 960 sq. de decr. phys. philos. IV. de republ. Stoicorum. p. 1052. adv. Stoic. p. 1084.

in der Gewalt des Menschen, und es giebt keinen andern Zwang weder zu dem Einen noch zu dem Andern. Unter den Begierden des Menschen ist die erste und vornehmste die *Selbstliebe*, die aber bloß die Erhaltung des animalischen Lebens und der Vernunft, so wie die hierzu nothwendigen Mittel, zur Absicht hat. Alle Gegenstände, die dem wesentlichen Zwecke der Selbstliebe unentbehrlich sind, nannten die Stoiker *der Natur gemäß* (naturae consentanea); so wie alle diejenigen, welche ihm hinderlich sind, oder ihn gar zerstören, *der Natur zuwider* (naturae repugnantia). Daher lassen sich die Dinge in Ansehung des Werthes, welchen sie für den Menschen haben, eintheilen in *Güter*, *Uebel*, und *gleichgültige Dinge*. *Güter* (bona) sind diejenigen, welche dem Menschen schlechthin und immer nützen; *Uebel* (mala) diejenigen, die ihm schlechthin und immer schaden; *gleichgültige* sind weder mit Nutzen, noch mit Schaden verbunden. Aus diesen Erklärungen folgt, daß nichts *wirklich gut* ist, als wie die *Tugend*, weil diese allein dem Menschen schlechthin und immer nützt; nichts *wirklich übel*, als wie das *Laster*, weil es schlechthin und immer schadet. Das Gute und *Uebel* kann aber nicht in den Dingen liegen, die nicht von dem Menschen abhangen; denn da wäre keine Moral nöthig, falls dies wäre; sondern es muß lediglich in solchen enthalten seyn, die völlig in seiner Gewalt sind, das ist, in seinen freyen Handlungen. Folglich der Körper, die physischen Zustände desselben, äussere Verhältnisse, die ausser der Gewalt des Menschen sind, sind auch gleichgültige Dinge. Deßwegen muß der Weise auf diese seine Glückseligkeit nicht bauen wollen; sondern nur auf dasjenige, worüber er unbeschränkter Herr ist.

ist. Da nun die Handlungen des Menschen durch seine Begierden bestimt werden, und diese wiederum der Billigung oder Misbilligung der Vernunft unterworfen werden müssen, wenn es auf die Beurtheilung des Nutzens oder Schadens der Handlungen ankomt, so muß das Gute und Uebel der Entscheidung der Vernunft allein überlassen bleiben. Die Sinnlichkeit darf demnach sich gar keinen Richterspruch hierüber anmaßen, und Vergnügen und Schmerz sind so wenig die obersten Kriterien des Guten und Uebels, daß sie vielmehr zu den gleichgültigen Dingen zu zählen sind.

Nach den obigen Begriffen vom Guten und Uebel nahmen die Stoiker folgenden Grundsatz der Moral an: Handle so, wie es der Natur wirklich gemäß ist. Sieh demnach bey allem, was du thust, auf dasjenige, was immer und durchaus nützt; denn dies allein ist der Natur wirklich gemäß oder schlechthin gut; und nur dadurch, daß eine Handlung diesem Begriffe des Guten entspricht, empfängt sie den Charakter des Moralisch-Edlen (τȣ καλȣ, honesti). Vermeide hingegen dasjenige, was immer und durchaus schadet; denn dies ist der Natur wirklich zuwider oder schlechthin übel; und dadurch daß eine Handlung diesem Begriffe des absoluten Uebels entspricht, empfängt sie den Charakter des Moralisch-Schändlichen (τȣ κακȣ, turpis). Betrachte alle übrige Dinge, auf welche sich deine freyen Handlungen beziehen mögen, die nicht schlechthin und immer nützen, als Scheingüter, so wie diejenigen, welche nicht schlechthin schaden, als Scheinübel. Beyde müssen dir gleichgültig seyn, und du mußt dagegen mit der Würde eines Weisen eine ruhige Unempfindlichkeit (Apathie) beob-

beobachten. Von der Art solcher Dinge ist alles, was den Zustand deines Körpers angeht, das Vergnügen, der Schmerz, der Besitz von Glücksgütern, oder der Nichtbesitz derselben, die äussere Ehre u. w.

Um den freyen Handlungen den Charakter des Moralisch-Edlen zu geben, ist erforderlich eine richtige Kentniß der Grundsätze, nach denen man handeln muß, um in jedem Falle der Natur und Würde des Menschen gemäß zu handeln, und eine durch Uebung erlangte Fertigkeit, jene Grundsätze unverbrüchlich zu befolgen. Wer beydes in sich vereinigt, handelt nach der vollkomnen Vernunft, ist ein Weiser (sapiens), oder besitzt die Tugend. Wem beydes, oder das Eine oder das Andere mangelt, der handelt nach der unvollkomnen oder verderbten Vernunft, ist ein Thor (stultus), oder besitzt das Laster. Zur Tugend gehören die Klugheit (φρονησις), oder die Kentniß des Guten, Bösen und Gleichgültigen, aus der sich die Kentniß der Pflicht unmittelbar ergiebt; die Standhaftigkeit (ανδρεια), oder die Stimmung des Gemüthes, den Vernunftgesetzen unerschütterlich zu gehorchen; nichts, als nur das Moralisch-Schändliche, zu fürchten; ruhig zu dulden, was man dulden muß; die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη), oder die feste Gesinnung, jedem zu leisten, was ihm gebührt; endlich die Mäßigung (σωφροσυνη), oder die Maxime, nur das zu wählen oder zu meiden, was man wählen oder meiden soll. Alle diese einzelnen erforderlichen Eigenschaften des Weisen sind aber nur Bestandtheile Einer Tugend überhaupt, und es giebt daher nur Eine Tugend. Ihnen sind die Eigenschaften des Thoren entgegengesetzt, Unklugheit, Wankelmuth, Ungerechtigkeit, Unmäßigkeit; sie sind die Bestandstücke des Lasters überhaupt,

und

und es giebt daher nur Ein Laster. Der Mensch kann nur entweder ein Weiser, oder ein Thor seyn; er mag sogenannte einzelne Tugenden besitzen; wenn ihm die Tugend überhaupt gebricht, ist er dennoch ein Thor. Alle freye Handlungen, sofern sie durch Vernunftgesetze bestimmt werden mögen, sind entweder tugendhaft oder lasterhaft; es giebt keine Grade des moralischen Werthes derselben, sondern alle haben gleichen Werth oder Unwerth. Da die Tugend allein das Wirklich Gute zum Zwecke hat, so macht sie auch allein glücklich, so wie das Laster, da es allein das Wirkliche Uebel hervorbringt, allein unglücklich macht. Also nur der Weise ist glücklich im bloßen Bewußtseyn der Vortrefflichkeit seiner Person; auch als Bettler ist er ein König; auch von seinen Mitbürgern verachtet ist er vor sich selbst geehrt; auch unter den heftigsten körperlichen Schmerzen ist er an Glückseligkeit den Göttern gleich. Dagegen ist der Thor im Bewußtseyn der Schlechtigkeit seiner Person elend; auch als König ist er ein Bettler; auch verehrt von seinen Unterthanen ist er vor sich selbst verachtet; das Vergnügen sättigt ihn nie, und den Schmerz hat er nicht ertragen gelernt.

Der Mensch handelt nach Begierden. So lange diese der Natur und Würde der Vernunft gemäß sind, darf der Weise sie nicht unterdrücken. Solche Begierden sind aber das Wollen (βουλησις), oder das vernünftige Streben nach einem künftigen Gute; die Vorsicht (ευλαβεια), oder die vernünftige Entfernung von einem künftigen Uebel; die Heiterkeit (χαρα), der vernünftige Genuß eines gegenwärtigen Guts. Wenn diese Begierden ausarten, und die Schranken überschreiten, welche ihnen die

Würde der Vernunft setzt, so werden sie Affecten und Leidenschaften. Diese darf der Weise sich nicht erlauben; nur der Thor überläßt sich ihnen. So entspringen aus der unrichtigen Meynung von einem künftigen Gute die heftige Sehnsucht (επιθυμια); von einem gegenwärtigen Gute, die ausgelassene Freude (ηδονη); von einem gegenwärtigen Uebel die Betrübniß (λυπη); von einem künftigen Uebel, die Furcht (φοβος). Wenn der Mensch diesen Affecten nachhängt, werden sie Leidenschaften, und bewirken eine Krankheit und Schwäche der Seele (morbum cum imbecillitate), wodurch die Thorheit unheilbar wird *).

Unter allen Systemen der Griechen hatte das Stoische bey den Römern von der Epoche an, da sie sich für Philosophie interessirten, die meisten Anhänger, und eben dasselbe war auch vielleicht das einzige, das ihnen eine weitere innere Ausbildung verdankt. Es erfuhr auch in der Folge manche Abänderungen, die theils durch seine Mängel im theoretischen Theile, theils durch die Strenge seiner moralischen Anforderungen, denen die menschliche Natur, wie sie einmal ist, nie genug thun kann, veranlaßt wurden; theils auch Wirkungen der Debatten der spätern Stoiker mit den übrigen philosophischen Schulen waren. Unter den spätern Stoikern zeichnen sich vornehmlich aus Epiktet, Seneca und Antonin. Sie hatten das Eigne, daß sie die praktische Philosophie zur Hauptsache machten, und wenn sie auch die theoreti-

*) S. Tiedemann's System der Stoischen Philosophie B. III. Kant's Kritik der praktischen Vernunft S. 200. 227.

retischen, insbesondre die dialektischen, Untersuchungen nicht ganz vernachlässigten, so waren ihnen die letztern doch mehr Gegenstände einer bloß historischen Kentniß, als solche, denen sie selbst eine ernstliche Aufmerksamkeit und Theilnahme geschenkt hätten. Selbst Seneca, der auch eifriger Naturforscher war, war doch im Ganzen mehr praktischer Philosoph. Die spätern Stoiker hatten nicht die äussern Antriebe zur theoretischen Speculation, und vornehmlich zur Dialektik, welche die ältern hatten, die beständig in einer philosophischen Fehde mit den entgegengesetzten Parteyen der Akademiker, Peripatetiker und Pyrrhonisten, begriffen waren, deren Angriffe immer mit den Waffen der Dialektik geschahen, und also auch nur durch eben dieselben abgelehnt werden konnten. Seneca und Antonin waren Staatsmänner, für welche das äussere Interesse einer philosophischen Schule völlig gleichgültig war. Die ältern Stoiker waren Lehrer der Philosophie, deren Achtung und Beyfall auch davon mit abhing, daß sie das Ansehn ihrer Schule gegen die Eifersucht der übrigen behaupteten. Daher mußten die letztern unaufhörlich polemisiren, wobey es denn auch nicht fehlen konte, daß ihre unmittelbaren Schüler, selbst als bloße Dilettanten der Philosophie, den polemischen Ton von ihnen annahmen, und auf die Kentnisse und Fertigkeiten des Geistes einen Werth legten, die er voraussetzte oder herbeyführte. Seneca und Antonin verachteten weder die theoretische Metaphysik ganz, noch hielten sie auch die dialektische Kunst schlechthin für unnütz. Vielmehr äussert besonders der erste mehrmal in seinen Schriften, daß sie zur Beförderung der Gewandtheit des Geistes und zur Gründlichkeit der Einsicht sehr heilsam sey. Aber sie tadelten ihre Vorgänger deshalb

laut und bitter, daß sie zu viel Mühe und Zeit dabey verloren, den Hauptzweck der Philosophie, die Bildung des sittlichen Charakters, darüber aus den Augen gesetzt, und die wirkliche Vervollkommung der Wissenschaft mehr gehindert oder aufgehalten, als begünstigt und erleichtert hätten. Sogar Epiktet, ob er gleich öffentlicher Lehrer der Philosophie war, und den Nutzen, welchen die Dialektik in der That haben kann, so wenig verkante, daß er ihn vielmehr ausdrücklich hervorzuheben und darzulegen suchte, eiferte doch sehr dagegen, daß man ein Hauptstudium aus ihr mache, und das eigentliche Ziel des Philosophirens, Einsicht in das Wesen der Tugend, und Fertigkeit in der Ausübung derselben, verfehle. Zweytens waren die spätern Stoiker entfernt von der Einseitigkeit und Pedanterey, die den ältern so oft eigen war, und ihnen so oft die Spöttereyen der andern philosophischen Parteyen zuzog. Sie nahmen auch aus andern philosophischen Systemen auf, was ihnen wahr und nützlich, und zur Erreichung des Endzwecks der Philosophie überhaupt beyzutragen schien. Dieses gilt hauptsächlich in Ansehung der theoretischen Philosophie. Es war kein Parteygeist, der sie hier leitete, und für die Mangelhaftigkeit gewisser Gründe dieser und jener Behauptungen und Sätze des Systems blind machte. In der Physik wichen sie gar sehr von den ältern Stoikern ab. Sie verwarfen manche Hypothesen und Erklärungen derselben gänzlich, und waren geneigter, bald dem Plato, bald selbst dem Epikur u. a. beyzupflichten. Im Allgemeinen wird ihre Manier, über metaphysische Probleme zu philosophiren, durch eine ruhige Bescheidenheit charakterisirt, die jeden unnützen Subtilitätenkram und jedes Wortgezänk verschmähte. Nur dem praktischen Theile des Stoicismus

cismus waren sie mit voller Ueberzeugung ergeben, wiewohl sie doch die Grundsätze desselben mit Hinsicht auf die Schwäche der menschlichen Natur sehr milderten. Drittens die spätern Stoiker verbanden die Moral mehr mit der Religion, als die ältern thaten. Sie wiesen zwar den Pflichten die Vernunft zur einzigen Quelle an; aber sie benutzten die Idee von Gott mehr als Triebfeder zur Befolgung der sittlichen Gesetze, als vor ihnen geschehen war. Die genauere Bearbeitung der Moral, und die Betrachtung des menschlichen Lebens in seinem Verhältnisse zur Pflicht, mußte auch nach und nach bewirken, daß der Begriff von Gott mehr geläutert und näher mit der Moral verknüpft wurde. Die ältern Stoiker hatten zwar viel subtilisirt über die letzte Ursache der Welt, und die Beziehung, in welcher jene zu dieser stehe. Sie hatten auch die Resultate der Speculation zur Kritik der Volksreligion angewandt. Aber da sie den Begriff von Gott abgesondert von der Moral untersuchten, so hinderten die dialektischen Schwierigkeiten, die hierbey der theoretischen Vernunft unvermeidlich aufstoßen, daß sie damit auf das Reine kamen, und der Begriff von Gott blieb für die Moral gänzlich unfruchtbar. Es ist erst ein Verdienst der spätern Stoiker, Moral und Religion näher verbunden zu haben. Diese Vereinigung gab ihnen auch Gründe der Beruhigung an die Hand, wenn sie sich bey den Lehren, einerseits von der Vorsehung, und anderseits von der Freyheit des Menschen, in Zweifel verwickelt fühlten, die sie nicht zu lösen wußten. Endlich in der Lehre von der Fortdauer der Seele nach dem Tode unterschieden sich die spätern Stoiker ebenfalls von den ältern. Daß Seneca von der Unsterblichkeit überzeugt gewesen wäre, kann man freylich

 nicht

nicht behaupten; aber er forschte doch nach Gründen in der Natur der Seele, um sie vernünftig zu folgern; er hegte einen Glauben daran, der sich auf Gefühl stützte; er leitete Beruhigung aus diesem Glauben ab bey den Unfällen und Widerwärtigkeiten des Lebens; kam ihm auch die Hoffnung zuweilen als ein Traum vor, so betrachtete er sie doch als einen schönen, erquickenden, herzerhebenden Traum, dessen Genusse in der Phantasie er sich gerne überließ, und den er auch gerne andern mittheilte, die er trösten wollte. Weniger deutlich zeigt sich ein Glauben an Unsterblichkeit beym Epiktet und Antonin. Man hat aber auch keinen Grund anzunehmen, daß sie das Gegentheil geglaubt hätten. Vielmehr folgten sie dem sittlichen Gebote der Vernunft mit Resignation auf alles dasjenige, was jenseit des Grabes seyn oder nicht seyn könte, und ihre Vorstellungen von der moralischen Natur Gottes und dem Verhältnisse desselben zu den Menschen verbürgten ihnen, daß nach dem Tode zum mindesten kein schlimmes Schicksal ihnen bevorstehe. Sie empfahlen daher die entschiedenste Gleichgültigkeit, wie gegen die Scheingüter und Scheinübel des Lebens, so auch gegen den Tod. Der Weise hatte nichts zu fürchten, mochte auch eine Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode statt finden, oder nicht *).

Für die Geschichte der Philosophie ist unter den Schülern des Sokrates unstreitig Plato derjenige, welcher die größte Aufmerksamkeit verdient, da seine Lehre unverhältnißmäßig mehr auf die Nachwelt gewirkt hat, als irgend eines der ältern philosophischen Sy-

*) S. Conz Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der spätern Stoischen Philosophie u. w. Tübingen 1794. 8.

Systeme. Das Geburtsjahr des Plato fällt in Ol. LXXXVII, 3. Ausgerüstet mit allen Anlagen eines großen Geistes, einer kühnen schöpferischen Phantasie, einer scharf abwägenden Urtheilskraft, und einer regsamen nach ihrem Ziele rastlos strebenden Vernunft, besaß er auch ein edles wohlwollendes Herz, zur zartesten Empfänglichkeit für das Gute, Schöne und Erhabne gestimmt, und voll Energie, eine ähnliche Stimmung bey seinen Zeitgenossen zu wecken, und dadurch ihre Glückseligkeit zu befördern, so wie sich selbst Ruhm und Nachruhm zu erwerben. Der Wohlstand seiner Eltern war hinlänglich, ihm eine liberale Erziehung zu gewähren, und diese half jene Anlagen entwickeln und zur Reife bringen. Als Jüngling huldigte Plato der epischen, lyrischen und dramatischen Muse; aber die forschende Vernunft errang bald bey ihm die Herrschaft über die Phantasie; er gewann Interesse am Nachdenken über philosophische Probleme, und seine Bekantschaft mit dem Sokrates machte ihm dieses Interesse für sein ganzes Leben zum wichtigsten. Seinem Lehrer folgte er auch in der Manier und dem Gange der Untersuchung. Die Sittlichkeit war ihm das vornehmste Object der Philosophie, wie sie es jenem war; doch wirkten besondere Umstände auf die Bildung und Richtung seines Genies so entscheidend ein, daß sein philosophischer Charakter die Originalität erhielt, durch welche er in der Entwickelung der Philosophie als Wissenschaft eine neue Epoche stiftete. Sokrates war ganz ein bloß praktischer Volkslehrer, welcher sich unmittelbar an der vernünftig geprüften gemeinen Erfahrung hielt, und nur das als bewährt und brauchbar annahm, was diese lehrte und beglaubigte. Plato hingegen war zugleich gelehrter Philosoph;

soph. Der Werth der speculativen Theorie war ihm sehr früh einleuchtend geworden; er sah ein, daß selbst die praktische Weißheit haltbare Stützen vermisse, so lange die theoretische in ihren Principien schwankend und unsicher sey. Daher der gleiche Eifer, mit dem er seinen Fleiß zwischen theoretischer und praktischer Erkentniß theilte. Aber durch den Unterricht des Sokrates war doch Plato's Wahrheitsliebe zu rein und stark, und sein Gefühl für Tugend zu lauter und mächtig geworden, als daß ihm die Sophistik und das System des praktischen Egoismus hätten genug thun, und ihn fesseln können. Aus dem Studium der Meynungen der ältern Philosophen, hauptsächlich des Heraklit, Empedokles, der Eleatiker, und auch der Sophisten, abstrahirte er das Resultat, daß die Erkentnißprincipien der Dinge im menschlichen Gemüthe liegen müßten, und die Entdeckung des Geheimnisses der Philosophie von der Aufhellung des Unterschiedes zwischen fester unwandelbarer Erkentniß (επιϛημη), und der veränderlichen Meynung (δοξα), und der Gründe desselben abhange. Ausserdem scheint ihn seine Beschäftigung mit der Mathematik in dem Urtheile von der Wichtigkeit dieses Unterschiedes, welcher der eigenthümliche Hauptgegenstand seines Forschens wurde, bestärkt zu haben, und deswegen hatte er eine solche Vorliebe für jene Disciplin, und rieth, sich zur Philosophie durch Studium der Mathematik vorzubereiten. Gerade diese Wendung, welche seine Speculation erhielt, und die Ursachen, welche dieselbe veranlaßten, erklären auch den Enthusiasmus, mit welchem er in das Pythagorische System einzudringen suchte, da dieses ebenfalls die Festsetzung wissenschaftlicher Principien zum Zwecke hatte, und auf mathematis

matischen Begriffen beruhte. Die Sittenlehre insbesondere bearbeitete er nicht sowohl popular, wie Sokrates; sondern vielmehr in scientifischer Hinsicht; er bemühte sich, sie an seine theoretische Metaphysik anzuknüpfen. In Ansehung der Einführung derselben in's Publicum, meynte er, es nicht bloß auf Besserung der Individuen anlegen zu müssen, weil hierdurch bey dem zu allgemein verbreiteten und zu tief eingewurzelten Sittenverderbnisse zu wenig gefruchtet werde. Er gab der Philosophie den Beruf, die Quellen des Uebels, die fehlerhaften Staats- und Gesetzverfassungen zu verbessern, dadurch daß sie die Politik auf die Moral gründe. Der größte und lehrreichste Theil seiner praktischen Schriften hat daher die Politik und Legislation zum Inhalte, und vielleicht hat er auch für die Realisirung mancher seiner hierher gehörigen Plane die Unternehmungen des Pythagorischen Bundes im Andenken gehabt, deren anfangs glücklicher Fortschritt und hinterlassene Spuren ihn wohl zu aufmunternden Hoffnungen für das Gelingen seiner eignen Entwürfe verleiten konten. In seiner Vaterstadt Athen wich Plato, vermuthlich aus Absicht, allen bürgerlichen Aemtern aus; mit seinen Maximen konte er der Ochlokratie nicht nützen, und diesen untreu werden wollte er nicht. Es mag seyn, daß die kränkende Nothwendigkeit, in einem Freystaate wegen der Verderbtheit der Verfassung, Gesetze, und der Bürger desselben politisch unthätig zu leben, seine Entwürfe von der besten Republik und den besten Gesetzen erzeugte. Mehr aber, als diese, haben doch wohl seine Beobachtungen über den Zustand der Staaten auf seinen Reisen; sein dreymaliger Aufenthalt in Sicilien am Hofe der Dionyse in Syrakus; und sein Umgang mit den

Pythagoreern, die das politische Ideal ihrer Ahnherrn noch nicht vergessen hatten, dazu beygetragen. Plato starb zu Athen Ol. CVIII, 1 an seinem Geburtstage, da er in's 82. Jahr trat, bey einem Hochzeitschmause. Sein Leichnam wurde im Ceramikus, nahe an dem Orte, wo er lehrte, der Akademie, begraben, und die Athener errichteten ihm ein Denkmal, das Pausanias im zweyten Jahrhundert nach Christi Geburt noch sah.

Hätte Plato's Manier zu philosophiren auch nicht in der Schule des Sokrates die Eigenthümlichkeiten der Sokratik empfangen, so würde die Mode des Zeitalters sie zu einer dialektischen geformt haben. Damals wurde nicht nur der philosophische Unterricht meistens durch Gespräche ertheilt, sondern selbst die eigne Untersuchung philosophischer Gegenstände wurde gewöhnlich durch sie angesponnen, gerichtet, und nach der Leitung, die der wechselseitige Austausch der Ideen gab, entwickelt. Ein dialektischer zusammenhangender Vortrag speculativer Lehren wurde erst später herrschend, zur Zeit des Aristoteles, wo schon ein sehr ansehnlicher Stoff philosophischer Gelehrsamkeit vorhanden war, dessen Umfang den Besitzern es rathsam machte, eigentliche Dogmatiker zu seyn, wie den Zuhörern, sich leidend zu verhalten, und bloß zu lernen, bevor sie selbst, und gemeinschaftlich mit dem Lehrer, philosophirten. Plato wählte daher auch für seine mündliche Lehre, und für seine Schriften, den Dialog. Aber in dem letztern schmiegte er sich nicht so genau, wie andere Sokratiker, dem wirklichen Gange und Tone des Gesprächs im gesellschaftlichen Umgange an; er schuf den Dialog des Markts zum veredelten Dialoge der Kunst um. In der dialogischen Kunst ist dem Plato unter den

Alten

Alten keiner (denn Lucian ist nicht zu dem speculativ-philosophischen Dialogisten zu rechnen); und unter den Neuern sind ihm sehr wenige gleich gekommen. Dennoch ist unter seinen einzelnen Stücken eine große Verschiedenheit in Ansehung des materialen und formalen Werthes. In manchen ermüden seine Personen durch übertriebene Weitschweifigkeit, und sind unnütze Schwätzer und Frager; oft ist die Anlage des Dialogs zu verwickelt; der Zweck kann zu leicht, zumal gegenwärtig, verkant, der Hauptfaden zu leicht verloren werden; oft scheint die Klarheit der ganzen Gedankenreihe einer vermeynten künstlichen Schönheit der Form aufgeopfert zu seyn. Wer den Plato als philosophischen Dialogisten durchaus bewundern zu müssen wähnt, hat seine Dialoge nicht alle, und nicht ohne Vorurtheil gelesen. Bey dem allen bleibt ihm das Verdienst, nicht nur für die sokratische Manier in der schönsten Simplicität, sondern auch für die Gattung des philosophischen Dialogs überhaupt, classisch zu seyn.

Man hat gezweifelt, ob Plato sich die Philosophie in einem systematischen Ganzen gedacht, oder ein solches als Schriftsteller bezweckt habe, und man hatte zu dem Zweifel manche sehr scheinbare Gründe. Allein die Vorstellungsart von gewissen Gegenständen kann systematisch seyn, d. i. in einem Principe zusammenhangen, ohne daß sie nach den Regeln der äussern systematischen Form geordnet wäre. Es ist nur vorzüglich darauf zu achten, ob eine Hauptidee vorhanden ist, welcher die sämtlichen Theile untergeordnet sind, und mittelst welcher diese, falls man sie auf die äussere systematische Form zurückführte, wie ein Ganzes erscheinen würden. Nun läßt es sich nicht leugnen, daß dieses bey den Platonischen Lehren

ren wirklich der Fall sey. Plato hat einen Begriff von Philosophie überhaupt, auf welchen sich alle seine Untersuchungen beziehn, daß sie die Wissenschaft von demjenigen sey, was in den Dingen als fest und bleibend gedacht werden kann, was also Object einer reinen Vernunfterkentniß ist (De Republ. VI. p. 21. Diog. Laert. III. S. 63). Freylich hat Plato das Gebiet der Philosophie nicht genau ausgemessen, noch weniger einen vollständigen und erschöpfenden Anbau desselben versucht. Er ist auch in der Bestimmung des Begriffes einzelner philosophischer Disciplinen und ihrer Grenzen, nur bey allgemeinen Entwürfen stehen geblieben. Allein man muß demungeachtet einräumen, daß sein Gesichtspunkt erhaben und weit umfassend genug war, um sich die Philosophie als eine ganze Wissenschaft von einem durch die Natur ihres Inhalts und Zwecks scharf gezeichneten Bezirke zu denken; denn dieser Gesichtspunkt offenbart sich in seiner Idee von der Philosophie überhaupt deutlich genug. Ferner für die Kentniß der Platonischen Philosophie als eines besondern Systems sind nicht alle Dialoge desselben gleich wichtig. Die ihm eigenthümlichen Meynungen sind in denen enthalten, welche er in seinen spätern Jahren schrieb, und von deren Entstehungsepoche wir genauer unterrichtet sind. Die in diesen vorgetragenen Lehren können und müssen also allein für echt Platonische genommen werden, gesetzt auch, daß ihnen Behauptungen in frühern Dialogen zuwider liefen. Die Person, welche Plato's eigne Meynungen in den Dialogen entwickelt, ist freylich nicht immer mit Gewißheit zu erkennen; aber sie ist doch in den meisten auffallend bemerklich; in manchen läßt sie sich mit hoher Wahrscheinlichkeit aus dem Tone, welchen sie beobachtet, aus der Einstimmung ihrer Gedan-

danken mit anerkanten Platonischen Sätzen, und aus Zeugnissen, namentlich des Aristoteles u. a., vermuthen. In denen aber, wo bloß debattirt wird, ohne daß ein bestimtes Resultat heraus käme, ist die Person des Plato im Grunde gleichgültig; denn man kann doch mit Rechte folgern, Plato habe über diese Materien nicht entscheiden wollen. Man kann demnach dem Plato nicht nur die Idee eines Ganzen der Philosophie zutrauen, sondern auch die Voraussetzung ist gar nicht dem wirklichen Inhalte seiner Schriften zuwider, daß seine Hauptlehren mit jener harmoniren, und nach derselben zu einem Systeme verbunden werden können *).

Schon daraus, daß Plato ein so phantasiereicher Kopf war, läßt sich der häufige Gebrauch, welchen er von Tropen, Gleichnissen, historischen Sagen und Mythen machte, zur Einleitung seiner Dialoge, oder auch zur Darstellung gewisser Philosopheme selbst, befriedigend erklären. Man dürfte sich wohl eher wundern, wenn man denselben in den Werken eines solchen Kopfes vermißte, der noch dazu vom Studium der dichtenden Kunst zur Philosophie übergegangen war, und ausserdem, um seine Ideenwelt in einer edeln philosophischen Prose zu bezeichnen, die damalige Sprache noch zu arm, zu schwankend, und gleichsam zu sinnlich fand. Allein in den Absichten, die Plato als Philosoph und als schriftstellerischer Künstler hatte, liegen auch besondere Gründe, die ihm die Verflechtung des Raisonnements mit bildlicher und mythischer Darstellung empfehlen konten. Seine Dialoge sollten dramatisch seyn; er konte sie also nicht besser, als an historische Thatsachen anknüpfen;

*) S. Tennemann's System der Platonischen Philosophie B. I.

knüpfen; daher geht er zuweilen von alten Sagen aus, wie im Politicus, wo er mit der Ueberlieferung vom Saturnischen Zeitalter anhebt; diese Sagen gehören alsdenn zur Form des Dialogs, nicht zum Inhalte desselben. Oder er wollte nur die Fassung einer Reihe abstracter Begriffe erleichtern dadurch, daß er sie in ein Bild kleidete, und die Phantasie in's Spiel zog. Solche Bilder und Mythen schlingen sich bey ihm um Form und Inhalt zugleich herum. Endlich half er sich auch da durch Mythen, wo wirklich für den Philosophen nur Mythen möglich sind, wenn es übersinnlichen Gegenständen jenseits des Gebiets der Erfahrung galt, wo die Vernunft keinen festen Boden antrifft, und bloß auf den Flügeln luftiger Träume umherschweifen mag. Dergleichen Mythen ersetzen bey ihm die Stelle des Raisonnements, sind eigentlich Platonische Philosopheme, und können nicht lediglich für Producte einer verschönernden Phantasie gehalten werden, der es darum zu thun ist, die nakte Wahrheit mit den Huldgöttinnen zu verschwistern. Es sind von der Gattung alle diejenigen, welche auf das Vordaseyn der Seele unter den seligen Dämonen, auf ihren Fall, auf ihren Zustand nach dem Tode u. w. sich beziehen. Selbst die sogenannte Republik des Plato im strengsten Sinne kann für einen Mythus angesehen werden, der die Tugend der Menschheit veranschaulichen sollte; und sie würde vielleicht immer dafür angesehen worden seyn, wenn Plato nicht zuweilen in der Entwickelung derselben seinen Hauptzweck vergessen, und den Entwurf einer mythischen Republik mit dem einer wirklichen, auf die Menschheit, nicht wie sie seyn sollte, sondern wie sie ist, anwendbaren Republik verwechselt hätte. Freylich bleibt es hierbey ein historisches Problem, ob

Plato

Plato diese Mythen im Ernste verstanden, und als nothwendige Schlußsteine zur Ausfüllung von Lücken benutzt habe, die er durch Raisonnement nicht zu ergänzen wußte; oder ob sie auch nichts weiter an und für sich, als Erfindungen seiner vernünftelnden Einbildungskraft waren, denen er keinen höhern oder geringern Werth beylegte, als welcher ihnen vor der echten prüfenden Vernunft gebührt. Inzwischen ist doch jenes wahrscheinlicher, als dieses. Das eigenthümlichste Philosophem des Plato, die Ideenlehre, ist mit mehr Mythen von der Seele so innig verknüpft, daß es mit denselben steht oder fällt. Es ist also auch nicht glaublich, daß, da die Ideenlehre gewiß ein wesentliches Bestandstück seiner esoterischen Philosophie gewesen ist, er die Mythen aus dieser ganz verbannt haben sollte, was ohnehin von seinem Genie nach der natürlichen Anlage, der Richtung und Bildung desselben, sich überhaupt kaum vermuthen läßt. Zur scharfen Bestimmung der wahren Begriffe und Lehren des Plato in ihrer Lauterkeit aber geht aus seinem Gebrauche von Tropen, Gleichnissen, Sagen und Mythen die logischpraktische Regel hervor, sie so viel wie möglich ihres äussern Gewandes zu entkleiden, und die Vieldeutigkeit der Ausdrücke auf einen festen Sinn in dem localen Zusammenhange, wo sie vorkommen, zurückzubringen, um sowohl die Platonische Lehre nicht miszuverstehn, als auch sie desto richtiger würdigen zu können.

Da Plato, dem Geiste seines Philosophirens nach, es darauf anlegte, die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben, so mußte er auch den Begriff der Wissenschaft selbst genauer festsetzen, vornehmlich in der Beziehung, in welcher die Philosophie eine Wissenschaft seyn sollte. Er entdeckte in der menschlichen

lichen Erkentniß einen allgemein durchgreifenden Unterschied, daß ein Theil derselben mit dem Bewußtseyn der Zufälligkeit und Veränderlichkeit verknüpft ist, der andere Theil hingegen den Charakter der Nothwendigkeit und Unwandelbarkeit an sich trägt. Diese Entdeckung mußte ihn unmittelbar auf den Schluß leiten, daß die Principien der Philosophie, denen er nachforschte, nicht im Gebiete der veränderlichen Erkentnisse anzutreffen seyen, indem sie sonst einer ewigen Ungewißheit unterworfen wären, und niemals ihre Gültigkeit behaupten könten; sondern lediglich im Gebiete dessen, was als unveränderlich, und sich immer selbst gleich erkant wird. Er schloß daher alles, was überhaupt Meynung heißt, von der eigentlichen Philosophie aus, und schränkte diese auf Gegenstände des Wissens ein.

Für die Erkentnißquelle der Philosophie, sofern sie Wissenschaft seyn sollte, konte Plato, da er einmal den Gegensatz zwischen Meynen und Wissen so deutlich eingesehen hatte, unmöglich die sinnliche Erfahrung halten. Denn was sie dem Gemüthe darstellte, war nicht bleibend, vielmehr in einem steten Wechsel und Hinschwinden aus einem Momente der Veränderung in das andere begriffen, und konte also seiner Natur nach nur eine schwankende Einsicht, eine Meynung, bewirken, die dem Zwecke der Philosophie nie Genüge that. Gleichwohl bemerkte er in dem Bewußtseyn seiner Vorstellungen auch solche Erkentnißstücke, denen er die Eigenschaft des Bleibenden, Festen und Nothwendigen, nicht abzusprechen vermochte. Um das Daseyn und die Möglichkeit derselben

*) *Plato* de republ. III. d. 165. Opp. T. VII. ed. Bip. Philebus T. IV. p. 299. Gorgias p. 39 sq.

selben zu erklären, mußte er daher ausserhalb der Sinnlichkeit zunächst eine besondere Erkentnißquelle in der Vernunft des Menschen für sich statuiren, wobey es freylich vorerst unentschieden war, wie die Vernunft jene Erkentnißstücke hervorbringe, oder, falls sie etwa angebohren wären, zum Besitze derselben gelangt sey. Diese Verschiedenheit der Erkentnißquellen, welche Plato anfangs nur im Allgemeinen und unbestimt geahndet haben mag, ladete nun nicht bloß zu einer tiefer eindringenden Untersuchung des Vorstellungsvermögens überhaupt ein; sondern sie bedurfte auch derselben nothwendig; theils ihrer eigenen Begründung wegen, damit sie nicht wie eine willkührliche oder höchstens bloß wahrscheinliche Hypothese erschiene; theils um das Verhältniß der Sinnlichkeit zur Vernunft angeben zu können. Deswegen hat sich Plato auch mit großer Sorgfalt auf sie eingelassen, und man muß die Resultate kennen, die er gezogen hat, um sein übriges System richtig zu fassen und zu beurtheilen, weil sie diesem zur Grundlage dienen.

Zuvörderst unterschied er in der Thätigkeit des Vorstellens nach ihrem ganzen Umfange im Bewußtseyn die Empfindung (αἰσθησις); sowohl insofern sie eigentliche Sensation ist, und nur den subjectiven Zustand oder die Afficirung dem Gemüthe darstellt, als auch sofern sie sich auf ein äusseres Object bezieht, und Anschauung ist. Unter die Rubrik der Empfindungen gehören bey ihm auch die Aeusserungen des Begehrungsvermögens und des innern Gefühls. Er bemerkte zweytens als charakteristisch ausgezeichnet den Begriff, der das vorgestellte Mannichfaltige in einer Einheit verbindet (διανοια). Für den Gattungsnamen Vorstellung hatte er kein Wort.

Die Empfindungen sind sinnlich; sie haben einen Gegenstand, der auf die äussern Sinne einwirkt, und sie dadurch hervorbringt. Die Begriffe, als solche, sind ein Product des Verstandes, wenn gleich ihre Gegenstände durch die Anschauungen der Sinnlichkeit gegeben seyn mögen. Die Kriterien des Unterschiedes aber zwischen sinnlichen Vorstellungen und Begriffen liegen darin, daß jene durch die äussern Organe und die Seele, diese durch die Seele allein, erzeugt werden; daß jene das Einzelne, diese das Gemeinsame, vorstellen; daß jene ein unbestimtes Empfundenes, diese ein bestimtes Gedachtes, ausdrücken. Unter den Begriffen selbst ist wiederum die Verschiedenheit, daß einige mit einem Erfahrungsgegenstande zusammentreffen; andere zwar einem Erfahrungsgegenstande correspondiren, aber ohne genau mit ihm zusammenzutreffen, wie z. B. der Begriff einer geometrischen Figur; noch andere gar keinem Erfahrungsgegenstande correspondiren z. B. das Sittlich-Gute. Bloß jene Verschiedenheit der Merkmale der vorstellenden Thätigkeit im Bewußtseyn scheint den Plato bewogen zu haben, daß er Sinnlichkeit und Verstand (mit Einschlusse der Vernunft als eines Vermögens der Begriffe ohne Erfahrungsobject) trennte *).

Das wahre Kriterium des Unterschiedes zwischen der äussern und innern Sinnlichkeit kante Plato noch nicht deutlich. Dies hatte die Folge, daß er nicht nur eine beträchtliche Zahl Vorstellungen von der Zahl der sinnlichen ausschloß; sondern auch die äussern

*) Phileb. Opp. T. IV. p. 254 sq. Theaetet. T. II. p. 140 sq. De rep. T. VII. p. 147. Phaedon. T. I. p. 140 sq. Cratylus T. III. p. 345. Timaeus T. IX. p. 348.

äussern Sinnenorgane für nothwendige Bedingungen der Sinnlichkeit überhaupt erklärte. Er nahm schlechtweg äussere Dinge als die Ursachen an, welche durch ihre Eindrücke auf die Organe die Fassungskraft der Seele in Bewegung setzen, so daß sie jenen Eindrücken gemäß die Bilder der Dinge (ειδωλα) in sich erzeuge. Daher verglich er auch die Seele mit einem Schreiber, der das, was ihm von aussen durch die Sinne zuströme, in sich selbst aufzeichne. Von den Eindrücken der äussern Dinge, behauptete er ferner, blieben Spuren in der Seele zurück, welche ihr dazu dienten, das ehemals empfangene Bild zu erneuern. Durch das Zurückbleiben dieser Spuren werden das Gedächtniß und die Phantasie, zwar nicht als Vermögen, aber doch nach ihrer Beziehung auf Vorstellungen, möglich. Das Gedächtniß (μνημη) besteht in der bloßen Fähigkeit, Reste ehemaliger Eindrücke aufzubewahren; es erstreckt sich nicht bloß auf die sinnlichen, sondern auch auf die Verstandesvorstellungen, von denen folglich ebenfalls Spuren nach Plato's Voraussetzung sich erhalten müssen, weil sonst das Gedächtniß sie nicht bewahren könte. Für das, was wir jetzt Phantasie in besonderer Bedeutung nennen, hatte Plato zwar kein eigenthümliches Wort; denn Φαντασια ist bey ihm etwas anderes; er dachte sich aber ein Erneuerungsvermögen der Vorstellungen, dem er solche Wirkungen zuschrieb, die wir jetzt der Phantasie beylegen, und welches er die Αναμνησιν nannte. Diese (Αναμνησις) begriff theils die Erinnerungskraft, die sich ohne Phantasie nie äussern kann, theils das Vermögen, analoge Vorstellungen mit denen zu bilden, die durch äussere Eindrücke gegenwärtig sind, welches wiederum ein Zweig der Phantasie ist; theils endlich

das Vermögen der Verbindung der Vorstellungen im Allgemeinen (der Ideenassociation). Die Seele überhaupt, sofern sie vorstellendes Subject ist, verglich Plato auch mit einer wächsernen Tafel (tabula rasa), und dieses Bild ist sehr berühmt geworden. Aber dem Plato war es doch nur ein Bild; nicht daß er damit eine wirkliche materielle Receptivität hätte andeuten, und diese, wie einige geglaubt haben, der Leber beymessen wollen *).

In Ansehung der Begriffe bemerkte Plato eine zwiefache Gattung: a) diejenigen, welche sich auf einen Erfahrungsgegenstand beziehen (empirische, δοξαι); b) diejenigen, die einem übersinnlichen Gegenstande correspondiren (intelligible, νοησεις, επιςημαι). Das Erzeugen der Begriffe durch den Verstand überhaupt ist Denken. Bey der Untersuchung der innern Beschaffenheit des Denkens nahm Plato die Sprache zu Hülfe. Diese ist äussere Darstellung jenes, und wiewohl sie erst durch jenes bestimmt wird, so kann sie doch benutzt werden, weil sie intuitivere Merkmale hat, um aus den Gesetzen ihrer Möglichkeit auf die Gesetze der Möglichkeit jenes zu schließen. Jede Rede (enuntiatio) ist Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat, bejahend oder verneinend; das kann sie nur seyn, indem vorher diese Verknüpfung so gedacht wird; sie ist ein Urtheil. Denken ist also Urtheilen. Das Denken kann sich aber wiederum in einer zwiefachen Function äussern, entweder daß es die Verknüpfung zwischen einem Subjecte und Prädicate wirklich bestimt (δοξαζειν); oder daß es dieselbe nur als möglich voraus

*) Charmid. Opp. T. IV. p. 118. Theaetet. T. II. p. 86 sq. Phil. T. IV. p. 250.

aussetzt, und sie wirklich zu bestimmen sucht (διανοεῖσθαι). Alles Denken überhaupt ist Verbinden des Mannichfaltigen, sey es nun, daß der Verstand bloß Begriffe formt, oder daß er urtheilt; denn selbst das Urtheilen ist wiederum ein Verbinden der Begriffe. Jeder Begriff ist als solcher, als Wirkung des vorstellenden Subjects, verschieden von dem, was durch ihn begriffen wird. Er enthält also ein Eins und ein Vieles, da nichts unter eine Einheit zusammengefaßt werden kann, wenn es nicht als ein Mannichfaltiges gegeben ist. Jeder Begriff muß einen Gegenstand haben; aber seine Beziehung auf denselben kann näher oder entfernter seyn; es giebt solche, die sich unmittelbar auf einen gewissen Stoff beziehen, und solche, die nur das Gemeinsame von mehr Vorstellungen enthalten, folglich einen größern Umfang haben, als jene, so daß jene unter ihnen stehn. Die Begriffe sind daher in einer gewissen Verbindung unter einander, und diese Verbindung macht alles Urtheilen, oder Denken, möglich. Die Wissenschaft von der Art dieser Verbindung ist die Dialektik *).

Die Begriffe werden ihrem Gegenstande nach entweder aus sinnlicher Erfahrung erworben, sind also empirisch (φαντασιαι), oder nicht. Die erstern sind Producte der Sinnlichkeit und des Verstandes zugleich. Werden ihre Merkmale auf's neue zergliedert, deutlich unterschieden, abermals zusammengefaßt und mit dem Objecte verbunden vorgestellt, so entspringen empirische Urtheile. Jedes empirische Urtheil aber erfordert schon einen Begriff, der vorher geht, nicht vom Verstande mittelst

*) Plat. Theaetet. Sophista et Philebus.

des Zusammenfassens sinnlicher Merkmale erzeugt wird, sondern vielmehr die Ursache ist, warum der Verstand die verbundenen sinnlichen Merkmale in einen Begriff verwandeln kann. Z. B. Theätet ist ein Mensch, der diese oder jene Gesichtszüge hat. Hier sind freylich die Merkmale, die sich auf den bestimten Gegenstand (den Theätet) beziehn, aus der sinnlichen Erfahrung entlehnt und zusammengefaßt; aber in dem Urtheile komt auch der Begriff Mensch vor, der vorhergeht, nicht aus den sinnlichen Merkmalen durch den Verstand gebildet wurde, hingegen die Ursache war, daß die zusammengefaßten sinnlichen Merkmale zum Begriffe werden konten. Diese Begriffe, die nun erst empirische Begriffe und Urtheile möglich machen, müssen, da sie nicht in der Sinnlichkeit ihre Quelle haben, dem Verstande allein angehören, und in einem besondern Vermögen desselben ihrem Grunde nach anzutreffen seyn. Weil aber schlechterdings kein Begriff ohne Gegenstand seyn kann, so müssen auch sie einem Gegenstande entsprechen, der inzwischen nicht anschaulich, sondern nur denkbar ist. Plato unterschied also den empirischen Verstand (δοξα), sofern er bloß sinnliche Wahrnehmungen verbindet, und dieselben auf einen Begriff zurückführt, von einem höhern Verstande (νοησις), der das Vermögen allgemeiner Begriffe ist, auf welche mehr Vorstellungen zurückgeführt werden, weil jene das Gemeinsame derselben, wiewohl nur denkbar, enthalten, und dadurch ihre Vereinigung zu einem Begriffe bewirken. Theätet ist ein einzelnes Individuum, sofern die sinnliche Wahrnehmung gewisse Merkmale von ihm gewährt, wodurch er sich von andern auszeichnet; diese Merkmale zusammengefaßt stehn unter dem Gattungsbegriffe

begriffe Mensch, der das ihnen Gemeinsame ausdrückt a priori. Theätet ist also nach dem Gattungsbegriffe ein Mensch; nach den ihm eigenen sinnlichen Merkmalen aber ein bestimmter Mensch. Ohne den Gattungsbegriff Mensch wäre kein sinnlicher Begriff vom Theätet, als einem bestimten Menschen, möglich.

Da Plato den allgemeinen Begriffen, aus denen er die Möglichkeit alles Denkens herleitete, nicht ihr Object in der Erfahrung anwies; gleichwohl durch das nothwendige Gesetz der Vorstellungen überhaupt gezwungen, ihnen ein Object zugestehen mußte; so lassen sich die Merkmale leicht erklären, die er ihren Gegenständen beylegte. Sie sind nemlich unkörperlich, können nicht angeschaut werden, und im Gebiete der Sinne ist nichts zu finden, was ihnen congruirte; sie sind fest, bleibend und unwandelbar; denn sie enthalten die nothwendigen gemeinsamen Merkmale der Dinge, auf welche sie bezogen werden, und machen das eigentliche Wesen derselben aus (ουσιαν, το οντως ον); dahingegen das sinnlich Wahrgenommene zufällig, veränderlich und immer wechselnd ist. Sie sind die sich ewig gleichen Formen und Muster der Sinnendinge (παραδειγματα), und die letztern sind nur als unvollkomne Nachbildungen (ὁμοιωματα) von ihnen zu betrachten. Sie sind endlich durch das Bewußtseyn des Denkvermögens gegeben, lassen sich daher ohne Hülfe der Sinnenerfahrung entwickeln, und haben einen höhern Grad von Deutlichkeit.

Vermöge des Unterschiedes der empirischen und allgemeinen Begriffe, was die Erkentnißquelle betrifft, machte Plato auch eine Trennung zwischen dem reinen und dem empirischen Den-

ken (νοειν, δοξαζειν). Das letztere ist die Thätigkeit des Verstandes, wenn er bloß sinnliche Wahrnehmungen begreift und darüber urtheilt. Das Erstere ist diejenige Thätigkeit, wenn er bloß sich mit allgemeinen Begriffen beschäftigt, diese zerglie dert und verfolgt, ohne sich um sinnliche Wahrnehmung zu bekümmern. Das sogenannte reine Denken kann auf eine zwiefache Art geschehn: entweder so, daß der Verstand gewisse allgemeine Begriffe als Principe annimt, und den Folgen derselben nachgeht mit Hülfe der Anschauung; oder so, daß er von allgemeinen Begriffen zu den obersten Principien hinaufsteigt, ohne die Anschauung zu Hülfe zu nehmen. Bewirkt der Verstand auf jene Weise ein Ganzes von Erkentnissen, so entsteht eine reine, aber keine feste Wissenschaft, weil das Princip derselben nicht gesichert ist (διανοια). Bewirkt er aber ein Ganzes von Erkentnissen auf diese Weise, so entsteht eine reine und zugleich feste Wissenschaft (επιστημη), weil sie auf dem höchsten Principe beruht *).

Die angebohrnen Begriffe sonderte Plato in eine zwiefache Classe ab, von denen die eine die sogenannten mathematischen Begriffe enthielt, die andere aber diejenigen, welche zu diesen nicht gerechnet werden können. Die mathematischen Begriffe sind zwar auch dem menschlichen Verstande schon ursprünglich eigen; aber sie haben das unterscheidende Merkmal, daß sie eine unendliche Zahl von Gegenständen bestimmen, die sich selbst vollkommen ähnlich sind; wie z. B. durch den Begriff eines Cirkels überhaupt eine unendliche Menge sich vollkommen ähnlicher Cirkel

*) *Plat.* de republ. VI. p. 122 sq. VII. p. 160. Cf. Phaed. p. 147 sq.

Cirkel bestimt werden. Dahingegen durch die nicht-mathematischen angebohrnen Begriffe wird nur Ein Gegenstand bestimmt. Hierin ist auch vielleicht die Ursache zu suchen, daß Plato die mathematischen Begriffe, weil sie auf viele, wiewohl sich vollkommen ähnliche Gegenstände gehen, und nicht einen Gegenstand überhaupt ausdrücken, für bedingt ansah, und die Wissenschaft von ihnen, die Mathematik, zwar für eine Verstandeswissenschaft, aber nicht für eine strenge Wissenschaft gelten lassen wollte. Er nannte also auch bloß die angebohrnen nichtmathematischen Begriffe, die Einen Gegenstand fest und unwandelbar darstellen, Vernunftbegriffe oder Ideen (ἰδέαι, Species, Simulacra rerum), und von diesen behauptete er, daß sie dem wirklichen Seyn der Dinge correspondirten.

Die Lehre von den Ideen ist die wichtigste in der Platonischen Philosophie; denn sie ist diejenige, welcher diese ihren originalen Charakter verdankt. Daß Plato die Möglichkeit des Denkens aus den Ideen herleitete, weil er den einzigen Grund einer Verbindung des Mannichfaltigen in ihnen als absoluten Gattungsbegriffen anzutreffen glaubte, ist nicht der einzige Gesichtspunkt, woraus sie bey ihm betrachtet werden müssen, so interessant auch dieser schon an und für sich, selbst in Beziehung auf die neuere Philosophie, ist. Die Ideenlehre des Plato muß auch aus dem metaphysischen Gesichtspuncte untersucht werden. Er nahm sie für das Erklärungsprincip nicht bloß des Denkens, sondern auch des Erkennens, an, und hoffte mittelst derselben den Zwist zwischen der Sinnenerfahrung und dem reinen Verstande, der bisher die entgegengesetzten philosophi-

 schen

schen Parteyen, und ausser ihnen die Skeptiker, beschäftigt hatte, wenn nicht ganz zu beendigen, doch zur Beendigung desselben beyzutragen. So wie das Mannichfaltige, welches die sinnliche Wahrnehmung liefert, nur dadurch als ein bestimtes Object gedacht werden kann, daß es der Verstand auf eine Idee bezieht; so muß auch diese Idee das eigentliche Object an sich selbst (das Ding an sich) darstellen. Das sinnlich Mannichfaltige ist unaufhörlich der Veränderung unterworfen; aus ihm allein kann kein bestimtes Object erkannt werden; die Idee ist unveränderlich, und nur durch eine Theilnahme an ihr, welche der Verstand vermittelt, kann das Veränderliche ein festes Merkmal für die Erkentniß empfangen. Die Vernunft, welche die Ideen befaßt, ist demnach das Vermögen, wodurch der Mensch Dinge an sich zu erkennen im Stande ist. Die Sinnlichkeit gewährt ein erscheinendes Unbestimtes, das erst durch sein Verhältniß zur Vernunftidee ein empirischer Gegenstand wird. Das Urtheil: Eine Blume ist schön, wird nur dadurch möglich, daß der Verstand das Subject, die Blume, wovon er den empirischen Begriff durch eine Beziehung des sinnlichen Eindrucks des Mannichfaltigen der Blume auf den Gattungsbegriff Blume bestimt haben muß, auf die Idee des Urschönen zurückführt, und gleichsam den empirischen Begriff der Blume an diesem Urschönen Theil nehmen läßt. Die Blume, als Ding an sich, so wie das Schöne an sich, werden nur durch die Ideen erkannt. Also sind die Ideen nicht nur die obersten logischen, sondern auch die obersten metaphysischen Principien der Dinge in der Platonischen Philosophie, und deßwegen

gen dasjenige Bestandstück derselben, welches der größten Aufmerksamkeit werth ist *).

Die Ideen, als Principien des Denkens und Erkennens, empfahlen sich dem Plato auch von einer andern Seite, auf welcher sich die Principien keiner damals gangbaren Philosophie, die Pythagoreischen in einer sehr unvollkomnen und gezwungenen Anwendung etwa ausgenommen, empfohlen hatten. Es schien ihm nehmlich, daß durch sie das ganze Gebiet der geistigen Aeusserungen des Menschen regiert, und Grundsätze auch für das sittliche Handeln und für das ästhetische Urtheilen aufgestellt, also sowohl dem Bedürfnisse der Wißbegierde, wie dem Bedürfnisse der Sittlichkeit, das ihm vorzüglich am Herzen lag, und des Geschmacks, abgeholfen werden könne. Die moralische Beurtheilung der Handlungen, sah er ein, werde nicht durch die Handlungen, sofern sie erscheinen, und ihre Wirkungen auf die Sinnlichkeit; im Gegentheile durch einen Vernunftbegriff des höchsten Sittlich-Guten bestimt; und eben die Vernunft, die in theoretischer Hinsicht den Menschen Wahrheit erkennen lasse durch eine Beziehung der sinnlichen Vorstellungen auf ihre Ideen der Dinge an sich, gebe ihm auch für sein Thun und lassen Zweck und Regel durch eine Beziehung desselben auf ihre unbedingte Idee der sittlichen Güte. Auf gleiche Weise sey das Urschöne der Vernunft das leitende Princip für alle Urtheile über sinnlich schöne

*) Phileb. p. 215 sq. Eine andere Hauptstelle im Parmenides p. 70 sq. enthält eine anderweitige Vorstellungsart von den Ideen, deren Plato aber nur erwähnt, um die mit ihr verbundenen Schwierigkeiten aufzudecken. Vergl. Tennemann's System der Plat. Phil. B. II. S. 80.

ſchöne Objecte. So wurden dem Plato die Ideen zum Fundamente, worauf er das ganze Gebäude der Philoſophie, als Wiſſenſchaft, ſicher errichten zu können dachte *).

Ein Problem fand in Anſehung der Ideen ſtatt, welches, wenn es ſich nicht löſen ließ, ihre Anwendbarkeit zur Erkentniß der Sinnenwelt zweifelhaft gemacht haben würde; indem in dieſem Falle ihre Möglichkeit in der Vernunft ſelbſt unbegreiflich war, und eben dadurch ihre wirkliche Exiſtenz und Gültigkeit. Das Problem betraf den Urſprung der Ideen, und die Beziehung derſelben auf ihre unmittelbaren Gegenſtände. Hat die Vernunft die Ideen durch ſich ſelbſt hervorgebracht; wie konte ſie das? und wo ſind die Objecte derſelben? — Verdankt die Vernunft aber die Ideen einer Urſache auſſer ihr; welche iſt dieſe, und in was für einer Verbindung ſteht dieſe Urſache mit der Vernunft? — Daß die Vernunft die Ideen durch ſich ſelbſt hervorgebracht habe, konte Plato nicht annehmen. Eines Theils waren die Ideen das Unbedingte der Erkentniß, und durch ſie konte erſt Erkentniß überhaupt entſpringen; andern Theils waren die Gegenſtände derſelben noch nicht in der Erfahrung gegeben, und es war nicht einzuſehn, wie die Seele auſſerhalb der Erfahrung eine Welt der Dinge an ſich hätte erkennen mögen, und warum den Dingen an ſich die Sinnenerſcheinungen nothwendig entſprächen, ja dieſe erſt dadurch Beſtand erhielten, daß ſie mittelſt einer Beziehung auf jene vom Verſtande gedacht würden. Plato mußte alſo, um den Urſprung der Ideen zu entdecken, höher hinaufſteigen. Sofern nun durch die

*) Euthyphron. T. I. p. 11. Phaedo p. 171. De republ. VI. p. 88.

die Vernunft die Ideen gegeben waren als unbedingte Principien, blieb ihm nichts zum Grunde derselben übrig, als das absolute göttliche Vermögen der Ideen, die absolute göttliche Vernunft. Die Ideen enthalten allein Wahrheit der Erkentniß und Wahrheit der Dinge; so wie der göttliche Verstand die Dinge denkt, so sind sie wirklich; die Gottheit ist also der letzte Grund der Erkentniß, und der letzte Realgrund der Dinge. Durch die Gottheit ist auch die menschliche Seele, so wie alles Uebrige, vorhanden. Diese empfieng die Ideen von ihr als die wesentlichen logischen und metaphysischen Principien; sie sind dieselben Formen der Dinge, die im göttlichen Verstande wohnen; denn es kann keine andre wesentliche und nothwendige Form geben, als wie die Gottheit sie denkt, durch deren Einwirkung auch die unbestimmte Materie (Natur) diese erst ihre Wesentlichkeit bekomt. Gott wollte die Materie sich verähnlichen; er bildete sie also nach den Ideen; das Muster der Sinnenwelt ist im göttlichen Verstande; die menschliche Seele ist ein Ausdruck der göttlichen Kraft; beym Eintritte in's Sinnenleben, oder beym ersten Bewußtseyn, das ihr in der Verbindung mit der Materie zu Theile wird, schweben ihr die Ideen, und in ihr die Pfänder ihrer himlischen Abkunft nicht vor: aber die Eindrücke der nach den Ideen von Gott geformten Sinnendinge wecken auch die Ideen der menschlichen Seele, und erheben sie selbst zu ihrer letzten ewigen Urquelle *).

Die Platonischen Ideen sind Vernunftbegriffe a priori, durch welche das Wesen der Dinge gedacht wird, die aber selbst in einer Vernunft ihren Grund

*) Phil. p. 219. 301 sq. De rep. VI. p. 119 sq. VII. p. 133. X. p. 286.

Grund haben, und nicht objectiv ausserhalb derselben existiren. Durch einzelne aus der Verbindung gerissene, einseitig erklärte und beurtheilte, Stellen in den Werken des Plato und Aristoteles; durch misverstandene Ausdrücke, welche der erstere in seiner Ideenlehre gebraucht; und durch einen unrichtigen Begriff von der Tendenz und dem Geiste seiner Philosophie überhaupt, sind einige neuere Gelehrte bewogen worden, dem Plato das System einer substantiellen (hypostasirten) Ideenwelt zuzuschreiben. Allein daß Plato den Ideen nur, sofern sie durch eine Vernunft vorgestellt werden, Realität beylegte, erhellt aus mehrern Gründen. Plato war erstlich durch eine Analyse des Vorstellungsvermögens zu dem Philosopheme von den Ideen fortgegangen; er fand in der sinnlichen Empfindung das Bestehende nicht; aber er fand es in den Ideen der reinen Vernunft, doch nur sofern es als bestehend in ihnen gedacht wurde. Er schränkte ihre Realität also auch ganz auf die gedachte Realität ein. Wenn Plato auch die Ideen Substanzen nennt, so legt er ihnen doch nur Realität bey, sofern sie durch Vernunft mit realen Merkmalen gedacht werden, nicht ausserhalb der Vernunft. Er erhob zweytens den göttlichen Verstand zum Bildner der Materie nach den Ideen; nun konte aber der göttliche Verstand nichts anders, als wie eben diese Ideen, denken; sie waren also auch nur im göttlichen Verstande, nicht ausserhalb demselben. Er läßt drittens den concreten Dingen Realität ertheilen durch ihre Beziehung auf die Ideen; d. i. die concreten Dinge werden als reel durch ihre Beziehung auf die Vernunftideen gedacht. Folglich sind substantielle Ideen ausserhalb einer Vernunft eine ganz unzweckmäßige und überflüssige Hypothese.

these. Endlich eine objective Welt der Ideen ausser einer Vernunft, und doch neben einer Vernunft, ist etwas ganz undenkbares; die göttliche Intelligenz, so wie alle übrige Intelligenzen, werden dadurch aufgehoben, und auf blinde Kräfte reducirt, die gleichwohl Ideen erkennen und nach ihnen denken sollen, was sich widerspricht. Im Philebus nennt Plato freylich Gott, die Ideen, und die Materie, abgesondert als die letzten Principien des Universum's; aber hieraus folgt nicht, daß er die Existenz der Ideen ausserhalb dem göttlichen Verstande behauptet habe. Eben so erwähnt Plato eines intelligibeln Orts für die idealische Welt (τοπȣ νοητȣ). Unter diesem wird aber wohl richtiger der Inbegriff der Ideen im göttlichen Verstande gedacht, gleichsam als ein Raum für die Ideenwelt; denn den sogenannten Raum eignete Plato nur den Sinnerscheinungen zu. Man kann ihm also die Meynung von einer hypostasirten Ideenwelt nicht zutrauen, weil er sein eignes System in seinem innern Zusammenhange damit zerstört haben würde, ohne für die Festigkeit seiner Principien das geringste zu gewinnen.

Aus den Gesprächen, worin Plato der Ideenlehre erwähnt, namentlich aus dem Parmenides, kann man schließen, daß er schon in der Philosophie seiner Zeit Anlässe dazu gefunden habe, und mehr für den Vollender und Begründer, als für den Urheber derselben, zu halten sey. Wirklich waren auch im Pythagorismus und Eleaticismus die Keime dazu vorhanden, die nur der Pflege eines wissenschaftlichen Genie's, wie Plato, bedurften, um zu einem neuen ganzen Systeme zu gedeihen. Aber dadurch, daß Plato der Ideenlehre eine festere Grundlage gab; sie aus der Natur des Vorstellungsvermögens selbst

zu entwickeln suchte und schärfer bestimte; war er doch der Erste, welcher sie gegen diejenigen Einwürfe sicherte, die sich gegen die bisherigen schwankenden und unbestimten Versuche derselben hatten machen lassen. Im Parmenides vertheidigt er selbst sie gegen mehr Einwürfe, gröstentheils damit, daß er Misverständnisse dabey aufdeckt. So konte man zweifeln, a) ob sich von allen individuellen Dingen Ideen denken ließen; z. B. auch von den geringfügigen und verächtlichen; ferner b) ob die Ideen die höchsten Principien wären, da die Sinnendinge und die Idealdinge generisch verschieden seyen, und beyde wieder einen Geschlechtsbegriff voraussetzen, unter welchen sie gemeinschaftlich ständen; c) ob die Theilnahme der concreten Dinge an den Idealrealitäten begreiflich sey; d) ob, falls die Ideen keine Realitäten ausserhalb einer Vernunft seyn sollen, und durch eine Beziehung derselben auf den Sinnenstoff diesem erst gleichwohl Realität zu Theile wird, nicht die Sinnendinge selbst in bloße Begriffe verwandelt werden; endlich e) ob eine Wissenschaft der Ideen möglich sey, da sie doch nicht innerhalb der Sphäre der Sinnenerfahrung gegeben sind. Plato erweist hingegen unter der Person des Parmenides, a) daß alle individuelle Dinge sich auf Ideen beziehen müssen, und der Werth der Dinge nicht von Volksvorurtheilen abhange; b) daß nur in den Ideen wirkliche bleibende Realität sey, folglich zwischen ihnen und den Sinnendingen, die erst durch jene als reelle Dinge erkannt würden, kein generischer Unterschied obwalte; die Ideen also die höchsten Principien wären; c) daß die Ideen nicht Substanzen ausser einer Vernunft, sondern durch Ver-

nunft wären; also die Theilnahme der concreten Vorstellung an der Idee leicht begreiflich sey; d) daß, indem der Sinnenstoff durch die Beziehung desselben auf eine Vernunftidee als Realität erkannt würde, hieraus nicht fließe, daß dieser Sinnenstoff selbst ein Begriff sey; e) daß endlich eine Wissenschaft der Ideen, als Vernunftbegriffe, die im Bewußtseyn sich offenbaren müssen, allerdings möglich sey; allein freylich nicht der Ideen als Substanzen ausserhalb einer Vernunft.

Aus der bisher erörterten Theorie des Plato vom Vorstellungsvermögen läßt sich nun sein Begriff der Erkentniß überhaupt leicht bestimmen. Er setzte dieselbe nicht, wie Protagoras that, lediglich in das sinnliche Vorstellen, indem bey dieser Meynung alle Erkentniß schwankend und ewig wechselnd sey, aller Unterschied zwischen objectiv wahren und erträumten Vorstellungen der Einbildungskraft unmöglich würde, folglich nichts überhaupt, was den Namen Erkentniß verdiene, statt finden könne; auch die Natur des sinnlichen Vorstellungsvermögens selbst ihr widerspreche, da dieses nur das einzelne Mannichfaltige, nicht das Gemeinsame, darstelle. Gleichwohl besteht auch die Erkentniß nicht in einem bloßen Urtheilen; denn die Prüfung der Wahrheit oder Falschheit eines Urtheils setzt Erkentniß voraus; diese erfordert also ein Merkmal, wodurch die nothwendigen Prädicate eines Gegenstandes unmittelbar bestimt werden; deßwegen muß sie selbst sich auf das Unveränderliche beziehen, und in der Vernunft gegründet seyn, die nach einem unveränderlichen obersten Principe verfährt. Das Unveränderliche der Erkentniß sind aber die Ideen, deren oberstes Princip die absolute Einheit ist. Erkentniß heißt also die durch

Vernunft bestimte Vorstellung von einem bestimten Gegenstande. Daher ist Erkennen und Wissen einerley, und nur insofern ist Wissenschaft möglich, als ihr Gegenstand durch die Ideen der Vernunft bestimt werden mag *).

So sorgfältig Plato die Untersuchung des Begriffes der Erkentniß angestellt hat, so konte es ihm doch, da er einmal die bloßen Formen des Anschauens und Denkens nicht absonderte, auch nicht gelingen, das Erkennen vom bloßen Denken zu unterscheiden. Er mußte also die Wissenschaft von den Principien der Erkentniß mit der Wissenschaft von den Regeln des Denkens identisch nehmen. Er gab ihr den Namen Dialektik von der damaligen philosophischen Manier zu untersuchen, in Unterredungen, wo sich das Bedürfniß eines Organons des Denkens am ersten und am meisten offenbarte. Zu einer systematischen im Innern vollständigen Disciplin hat er die eigentliche logische Dialektik nicht ausgebildet; dies Verdienst gebührt seinem großen Schüler, dem Aristoteles; aber er hat doch den Begriff der Disciplin bestimt, und treffliche Materialien dazu geliefert, die Aristoteles, nebst den andern Beyträgen der Eleatiker, Sokratiker, Megariker und Sophisten, für sein logisches System benutzen konte, und benutzt hat. Alles Denken, raisonnirte Plato, wird durch ein Verbinden der Begriffe möglich. Nun lassen sich entweder alle Begriffe verbinden; dies ist aber wegen der Existenz eines Falschen unmöglich; oder es lassen sich keine verbinden; dann wäre aber kein Denken überhaupt möglich; also müssen sich einige verbinden lassen, andere nicht. Die Wissenschaft der möglichen Verbindung der

Be-

*) *Plat.* Theaetet.

Begriffe ist also die Dialektik. Die einzelnen Hauptpartieen der Dialektik lassen sich aus diesem ihren Begriffe leicht entwickeln. Es muß zuvörderst Grundregeln des Denkens überhaupt geben; dann Regeln für die Begriffe, die Urtheile und Schlüsse; für die Definition, Eintheilung, Beweisführung; Kriterien des Wahren und Falschen; eine Methodenlehre des Denkens; eine Sophistik; endlich eine allgemeine philosophische Grammatik. Daß Plato sich diese Bestandtheile der Logik wirklich dachte, verrathen einzelne dahin gehörige Regeln und Winke selbst, die in seinen Dialogen vorkommen, wiewohl er keinen derselben förmlich und vollständig abgehandelt hat; was auch weder seine Art des Philosophirens, noch seine schriftstellerische Manier vergönnte. Uebrigens war schon durch die Natur des denkenden Verstandes dafür gesorgt, daß Plato, wenn er einmal logische Regeln abstrahirte und bestimte, sie den obersten Grundsätzen derselben, den sogenannten Sätzen des Widerspruchs, der Einstimmung und des Grundes, unterordnen, und diese selbst als logische Grundsätze anerkennen mußte, wenn er sie auch nicht förmlich als solche aufstellte *).

Weil

*) Die lehrreichsten Gespräche des Plato im logischen Betrachte sind der Philebus, Theätet, Sophista, Kratylus, Meno, Phädon, Gorgias, Hipparch, und der zweyte Alcibiades. S. Comm de vet philos. graec. in arte logica inven. et perfic. ante Aristotelem conaminibus in den Comment. Soc. Gotting T. X — Engel's Versuch einer Methode die Vernunftlehre aus Platonischen Dialogen zu entwickeln Berlin 1780. Tennemann's System der Plat. Philos. B. II S. 214 ff.

Weil Plato aber die Wissenschaft des Denkens auch für die Wissenschaft des Erkennens ansah, so vertritt bey ihm die Dialektik zugleich die Stelle der sogenannten Metaphysik. Jene sollte durch Begriffe der Vernunft die Dinge an sich kennen lehren, und das ist gerade der Zweck, welchen diese beabsichtigt. Die metaphysischen Disciplinen, welche sich als möglich annehmen lassen, indem ihre Probleme durch die Natur der Vernunft selbst aufgeworfen werden, hat Plato schon im Allgemeinen vorgestellt; er hat ferner manches zu ihrem wirklichen Anbaue vorgetragen; systematisch ausgeführt aber hat er keine; diesem Geschäfte unterzog sich ebenfalls erst Aristoteles *). Es ist daher freylich nicht streng historisch, die metaphysischen Lehren des Plato so zu ordnen, wie ein heutiger Metaphysiker die seinigen über dieselben Gegenstände ordnen würde, und ihrem Verhältnisse zu einander nach ordnen müßte. Aber da Plato diese Anordnung jeder verständigen Willkühr überlassen hat; so ist es wohl am zweckmäßigsten, diejenige zu wählen, die den größten disciplinarischen Nutzen haben dürfte, und das kann nur eine solche seyn, welche mit der heutigen Anordnung der Metaphysik zusammentrifft. Die Grundsätze der Logik, der Satz des Widerspruchs und der Satz vom Grunde, waren dem Plato auch die Grundsätze der Metaphysik.

Das Ding (ὀν) wird vom Plato in mehrfacher Bedeutung verstanden. Ueberhaupt ist es ihm entweder ein vorgestellter Gegenstand, oder ein Gegenstand ausserhalb der Vorstellung. Der vorgestellte Gegenstand kann entweder ein Unveränderliches seyn, oder ein Veränderliches. Das

*) De republ. VI. p. 124.

Das Ding (ον) wird auch als Subject der wechselnden Bestimmungen von diesen selbst unterschieden. Dem Dinge (οντι) ist das Nichtding (μη ον) entgegengesetzt, entweder contradictorisch als das Nichts, oder nur sofern es nicht dasselbe Ding mit jenem ist. Ein jedes Ding wird mit Merkmalen vorgestellt; es enthält also ein Vieles und ein Eins; ein Vieles an den mehrern Merkmalen; ein Eins, sofern die Merkmale in einem Inbegriffe vorgestellt werden, und Ein Ding ausmachen. Der Inbegriff der Merkmale ist das Wesen des Dinges; was nicht zu den Merkmalen gehört, ist also in Beziehung auf dieses Ding negativ. Daher der Lehrsatz des Plato: Ein jedes Ding ist Vieles, und unendlich Vieles nicht; oder die Zahl der Merkmale, womit ein Ding vorgestellt wird, ist bestimbar; hingegen die Zahl der von ihm ausgeschlossenen Merkmale ist unbestimlich. Ein jedes Ding hat also eine Zahl, die quantitativ und qualitativ ist; jenes, sofern es Ein Ding ist; dieses, sofern sein Inhalt einfach ist, oder nicht. Die Frage, wie die innere Qualität der Ideen (der reinen Vernunftbegriffe) einfach seyn könne? was Plato anzunehmen scheint, ist nicht von ihm aufgeklärt.

Die Bestimmungen eines Dinges drücken entweder ein Unveränderliches oder ein Veränderliches aus; in jenem Falle sind sie wesentlich; in diesem zufällig. Nun enthält die Idee alle diejenigen Bestimmungen eines unter ihr stehenden Dinges, welche ihm nothwendig zukommen; folglich ist in den Ideen das Wesen der Dinge enthalten. Von der Idee selbst aber muß man noch ihren Begriff, oder diejenige logische Function,

 welche

welche die innern Merkmale der Idee analytisch deutlich im Bewußtseyn zusammenfaßt, absondern; indem die Idee im Vernunftvermögen gegeben seyn kann, ohne daß ein solcher Begriff von ihr existirt. Das Unveränderliche des Dinges ist das Subject, die Substanz, das Beharrliche desselben, an welchem die Bestimmungen wechseln; die wechselnden Bestimmungen selbst sind die Accidenzen. Das Daseyn einer Substanz erwies Plato vornehmlich daraus, weil ohne dieselbe, bey vorausgesetztem steten Wechsel der Dinge, keine Erkenntniß möglich sey, und man von einem jeden Dinge alsdann alles behaupten könne. Das Veränderliche an der Substanz war dem Plato kein Unding; er nahm es auch für etwas Wirkliches an, da es als an dem Wirklichen vorgehend erkannt werde; und sofern die Erkenntnißkraft das Veränderliche erkenne, hielte er sie für ein leidendes Vermögen. Ungeachtet aber die Substanz, als solche, durch die Idee für die Erkentniß begründet wird, so scheint doch Plato dieser selbst nicht Substantialität eingeräumt zu haben; sondern sie war ihm nur die Form der Substantialität, das wesentliche Grundmerkmal der Dinge in der Vorstellung; und in diesem Sinne unterschied er körperliche und unkörperliche Substanzen, von denen jene ein Object (einen Stoff) ausserhalb dem Vorstellungsvermogen haben, wiewohl es durch dieses bestimt wird; diese aber allein im vernünftigen Vorstellunasvermögen gegeben sind. Den Begriff des Veränderlichen entwickelte er noch folgendermaßen. Die Veränderung eines Dinges ist der Uebergang desselben aus dem Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte, so daß es das Gegentheil von dem wird, was es vorher war. Dieser Uebergang ist

ist nur in der Zeit möglich; sonst müßten die entgegengesetzten Merkmale in Beziehung auf dasselbe Ding einander widersprechen. Inzwischen ist der Uebergang in der Zeit nur für die Vorstellung nothwendig; daß er an sich in der Zeit sich ereignen müsse, folgt daraus nicht. Ueberhaupt sah schon Plato ein, daß nur die Vorstellbarkeit der Veränderung erklärlich sey, nicht ihre Möglichkeit.

Bey einer Veränderung entsteht etwas, das vorher nicht da war; aus Nichts aber wird Nichts; also muß jede Veränderung eine Ursache haben. Unter Ursache dachte Plato bald Alles, was das Daseyn eines Dinges überhaupt möglich und wirklich macht; folglich sowohl die Idee (die Form), welche das Wesen des Dinges bestimt, als den Stoff (die Materie); bald das bloß wirkende Princip. Den Grundsatz der Caussalität nahm er für unmittelbar evident an. Er unterschied aber freye und physische Ursachen. Die letztern sind solche, die immer durch Etwas Vorhergehendes in Thätigkeit gebracht werden müssen; die erstern sind selbstthätig. Eine freye Ursache kann nur eine Vernunft seyn, welche sich nach Vorstellungen von Zwecken bestimt; ihr ist die physische Ursache untergeordnet, weil sie bedingt, da hingegen jene unbedingt ist. Da es bedingte Ursachen gibt, so müssen dieselben von einem absoluten Unbedingten abhangen, das selbst Princip (αρχη) ist), keine Ursache über sich hat, durch sich selbst nothwendig ist, nicht entstehn und vergehn kann. Wo ein Wirken ist, muß auch ein Leiden seyn. Beydes kann nicht ohne ein Vermögen dazu gedacht werden. Dieses ist an sich selbst intelligibel; es läßt sich nur die Art des Wirkens und Leidens unterscheiden. Ein und dasselbe Ver-

mögen kann nicht der Grund von entgegengesetzten Wirkungen seyn *).

Plato ließ das Bedingte durch das Unbedingte bestimt werden; er trennte das Ding an sich von der Erscheinung; er konte also die Probleme nicht umgehn: Wie existirt das Ding an sich in der Zeit, da es nicht, wie die Erscheinung, seine Bestimmungen unaufhörlich wechselt, und doch dem Daseyn nach aus einem Momente in das andere übergehen muß? — Wie existirt das Absolute unbedingte selbst in der Zeit? — Ob Plato die Zeit für etwas Objectives oder Subjectives hielt, läßt sich aus seinen Schriften nicht darthun; aber wohl, daß er eine Differenz zwischen einer reinen und einer empirischen Zeit statuirte. Die erstere ist die ewige unendliche Zeit (Aeon); in dieser sind die Dinge an sich, die ohne Veränderung von einem Momente zum andern dauern; es gilt in dieser kein Werden (Fieri), sondern nur ein Seyn (Esse). Die andere ist die endliche gewordene Zeit; sie begann mit der Entstehung der Welt der Erscheinungen; Plato nennt sie im Timaeus ein bewegliches Bild des Aeon **). Demnach war ihm die Zeit eine Bedingung nicht bloß der Existenz von Erscheinungen, sondern der Existenz von Dingen überhaupt. In der That ist es eine so schwer zu erfüllende Forderung an das Vorstellungsvermögen, sich die Möglichkeit der Existenz ausser der Zeit zu denken, daß man dem Plato zu viel zumuthet, wenn man sich wundert, wie er nicht darauf verfallen sey, sie zu thun. In Ansehung des Raumes hat er schon

*) Tennemann's System der Platon. Philos. B. II. S. 291 ff.

**) Timaeus p. 317.

schon mehr gewagt. Er begriff, daß er seine Ideen verkörpern würde, wenn er sie in den Raum versetzte; er ließ sie also existirend gedacht werden, ohne ihnen eine räumliche Existenz anzuweisen. Diese legte er nur den sinnlichen Dingen bey, denen er Theilbarkeit zuschrieb, welche er den Ideen absprach.

Die bisher vorgetragenen ontologischen Begriffe und Sätze des Plato standen einerseits mit dem Materialism älterer philosophischer Parteyen, anderseits mit dem Spiritualism der Eleatiker zu sehr im Widerspruche, als daß er sich nicht gedrungen gefühlt hätte, dieselben in Beziehung auf diese Systeme noch besonders zu rechtfertigen. Der Hauptsitz seiner dahin gehörigen Argumentationen ist im Parmenides. Er sucht hier mit der feinsten dialektischen Kunst die Vertheidiger beyder Behauptungen, sowohl der: Es giebt nur eine Realität (Ein Seyn) überhaupt, und Alles ist Eins, als der: Nur das Mannichfaltige ist das Reale, durch die aus diesen hervorgehenden Folgen selbst zu widerlegen, und so seine eigene Behauptung zu befestigen: Ein jedes Ding ist ein Eins und ein Vieles. Aus dem Satze: Alles ist Eins, fließt, daß, wenn das Eins wirklich ist, diesem alle positive und negative Prädicate zukommen müssen; es ist folglich Alles, und ist wiederum auch Alles nicht; es kann also entweder gar nicht, oder nur mit widersprechenden Prädicaten gedacht werden. Ist aber das Eins nicht wirklich, so ist ganz und gar nichts. Eben so fließt aus dem Satze: Nur das Viele ist das Reale, daß, wenn das Eins aufgehoben wird, kein Minimum der Vielheit existire; jedes Aggregat scheint alsdenn Eines zu seyn, und ist nie Eines; denn das Eine existirt nicht. Also auch das Viele kann ent-

weder gar nicht gedacht werden, oder nur im Widerspruche mit sich selbst. So blieb der Platonische Satz übrig: Ein jedes Ding muß zugleich ein Eins und ein Vieles seyn. Die Begriffe Einheit und Vielheit liegen als nothwendige Bedingungen alles Denkbaren in dem Vermögen der Vernunft, und sind Prädicate für alles Concrete. Kein Begriff ist überhaupt möglich ohne ein Mannichfaltiges, das in eine Einheit zusammengefaßt wird. Die nothwendigen Merkmale dieses Einen Mannichfaltigen enthalten die Ideen *).

Kennt man die Begriffe, durch welche Plato das Ding überhaupt bestimte, so hat auch das Verständniß derer keine Schwierigkeit, welche er mit den verschiedenen Hauptarten der Dinge verband. Im Allgemeinen theilte er die Dinge ein in denkbare (Dinge an sich, νοητα, οντα, οντως οντα), und in anschauliche (Erscheinungen, φαινομενα). Diese letztern werden durch die Sinne wahrgenommen, und durch den empirischen Verstand begriffen (αισθητα, δοξαστα). Jene erstern sind wiederum zwiefach, sofern sie im Denkvermögen existiren (Ideen), oder sofern sie ausserhalb demselben vorhanden sind, wiewohl sie durch dasselbe erkannt werden mögen, und den Ideen auf's genaueste entsprechen, z. B. Gott, Seele. Mit der obigen Eintheilung der Dinge ist diejenige in körperliche (σωματα) und unkörperliche (ασωματα), ferner in sichtbare (ὁρατα) und unsichtbare (αειδη, αορατα) dieselbe **).

Von

*) Parmenides p. 73. Vergl. *Tiedemann* Argum. Dialog. Plat. im Parmen.

**) Timaeus p. 302 sq. Phaedon p. 178.

Von den Dingen an sich nahm Plato folgende Prädicate an. Sie sind bloß denkbar, und enthalten das nothwendige Geschlechtsmerkmal der unter ihnen stehenden Individuen. Da sie auf einem Vernunftbegriffe beruhen, so besaßen sie nach dem nothwendigen Gesetze der Begriffe ein Eins und ein Vieles (sie sind ein Inbegriff von Merkmalen); aber diese Merkmale sind nicht ausser einander befindliche Theile; daher sind die Dinge an sich doch einfach, können nicht vermehrt oder vermindert werden; sind sich selbst immer gleich, und keiner Zerstörung unterworfen. Sie sind nicht im Raume; ohne Gestalt und Farbe; aber sie sind in der Zeit; wiewohl nicht durch die Zeit beschränkt, sondern absolut und ohne alle Veränderung. Daher lassen sie sich auch in keiner ihnen entsprechenden Anschauung darstellen. Sie sind durch die Vernunft bloß den Formen nach gedachte Gegenstände; also die Formen der wirklichen Dinge in der Welt, die noch mit einem andern Etwas verbunden, und an demselben ausser sich verwirklicht werden. Die Ursache der Verbindung ist Gott. Dieser bildete die Dinge nach den Ideen seiner Vernunft, den ewig unveränderlichen Formen aller Dinge, die von ihm auch der menschlichen Seele mitgetheilt sind. Die Dinge an sich werden als real erkannt vermöge des Unterschiedes zwischen dem Vernunftvermögen und dem empirischen Verstande; wovon dieser die Dinge vorstellt, wie sie erscheinen; jener, wie sie sind. Die Dinge an sich sind nicht Substanzen, sondern nur durch die Vernunft vorgestellte Dinge. Sie erhalten Substantialität, wenn sie an einem gegebnen Stoffe ausser ihnen verwirklicht werden. Ist dieser Stoff ein äusserer (sinnlich wahrzunehmender), entstehen

körperliche Substanzen. Ist er es nicht, entstehen unkörperliche Substanzen. Die Gottheit ist ohne allen Wechsel der Bestimmungen; aber die übrigen unkörperlichen Substanzen sind es nicht, ob sie gleich als bloß denkbare Substanzen unveränderlich sind. Alle unkörperliche Substanzen stehn unter Einem Dinge an sich, das ihr nothwendiges Merkmal enthält; sie machen also zusammen nur Eine Gattung aus. Weil auch die unkörperlichen Substanzen nur durch einen Vernunftbegriff gedacht werden mögen, so sind sie ebenfalls Dinge an sich, wie die Ideen, obwohl sie von diesen, als bloßen Formen der Dinge überhaupt, verschieden sind.

Schon aus der Entgegensetzung der Dinge an sich und der Erscheinungen kann man auf die Prädicate schließen, welche das Platonische System den letztern zuschreibt. Die Erscheinung ist dasjenige, was durch die Sinne wahrgenommen wird. Die Sinnlichkeit kann aber nichts darstellen, als das unaufhörlich Veränderliche, und sofern es veränderlich ist. Dieses ist also der Hauptcharakter der Erscheinung. Daher ist sie nicht bloß in der Zeit, sondern sie wechselt auch stets in derselben, und geht von einer Veränderung zur andern über. Im folgenden Momente ist sie nicht mehr, was sie im vorhergehenden war. Sie wird durch ihre Prädicate sowohl positiv als negativ bestimt; diese kommen ihr zu und auch nicht (ον και μη ον). Nun ist aber ein Wechsel der Bestimmungen nicht möglich ohne ein Beharrliches, welches dabey zum Grunde liegt; dieses enthält der Sinnenstoff nicht, sondern es wird an demselben erst durch seine Verbindung mit dem Dinge an sich, oder durch seine Bildung nach der Idee, hervorgebracht. Demungeachtet, wenn

wenn auch der Sinnenstoff für sich selbst kein Beharrliches enthält, so kann doch seine wirkliche Existenz darum nicht geleugnet werden. Diese beruht auf dem Bewußtseyn von Veränderungen (κινησις), das sich auf keine Weise wegvernünfteln läßt. Die Erscheinung ist demnach keine Substanz; allein sie ist auch kein Unding und kein bloßer Schein; sondern immer etwas Reales *). Der Begriff der Erscheinung (des sinnlich Wahrnehmbaren) führte zunächst auf die Entwickelung des Begriffes vom Körper. Es genügte dem Plato nicht, bey den von den frühern Naturforschern angenommenen Elementen der Körperwelt stille zu stehn; denn diese waren selbst Körper; er sah sich nach einem noch allgemeinern Merkmale um. Dieses fand er in der Ausdehnung und Solidität eines gegebnen Stoffes. Die mathematischen Begriffe hielt er für Producte des Verstandes; sie galten ihm also für die Formen physischer Körper; und so war nur die Materie an und für sich zum Stoffe der Körper übrig. Diese Materie überhaupt ist nichts weiter, als ein bestimbares Mannichfaltige im Raume, und aus diesem allgemeinen Begriffe derselben ergeben sich alle ihre Prädicate. Sie ist unendlich (απειρον), weil sie ursprünglich unbestimt und unbegrenzt ist, und in ihrer Mannichfaltigkeit sich weder ein größter, noch ein kleinster Theil annehmen läßt; sie ist ohne alle Qualitäten, als welche sie erst durch die Verbindung mit der Form empfangen kann; sie ist verschiedenartig; in steter Bewegung, doch regellos und ohne Zweck; sie ist nicht entstanden, und kann

*) *Plato* Sophista p. 69. Parm. p. 84. Timaeus p. 302. 540 sq. Sympos. p. 240. De republ. VI. p. 118 sq. VII. p. 132. 156.

kann nicht vernichtet werden. Die Materie überhaupt ist also dem Plato ein formloses, unbestimmtes, mannichfaltiges, sich stets bewegendes (veränderliches), und von Ewigkeit her vorhandenes Etwas *).

Da die Materie ursprünglich ein den Raum erfüllendes unbestimtes veränderliches Mannichfaltiges ist, so bekomt sie erst eigentliche Körperlichkeit dadurch, daß sie im Raume bestimt und begrenzt, und ihre regellose Bewegung einem Gesetze der Form untergeordnet wird. Die bloße Begrenzung im Raume bewirkt die Figur der Körper. Nun giebt es nach geometrischen Begriffen nur vier Hauptarten der mathematischen Körper, den Kubus, die Pyramide, das Achteck, und das Zwanzigeck. Diese nahm Plato durch seine Vorgänger in der Untersuchung, die Pythagoreer, dazu angeleitet, für die Formen der Elemente der Körperwelt, der Erde, des Feuers, der Luft, und des Wassers an. Die mathematischen Körper bestehn ursprünglich aus gleichseitigen und ungleichseitigen Triangeln, die verschieden zusammengesetzt werden; aber an und für sich so klein sind, daß sie nicht eher sinnlich wahrgenommen werden mögen, als bis sie zu einem Aggregate (ὄγκος) vereinigt sind. In der Bestimmung der Elemente der Körperwelt ist inzwischen Plato sich nicht gleich; er statuirte einmal drey, ein anderesmal fünf Elemente; weil es ihm an einem Leitfaden zu einer zuverlässigen Auskunft hierüber fehlte. Die Unterordnung der regellosen Bewegung unter die Form bewirkt die Harmonie der Kräfte. Die Bewegkraft war ein ewiges Princip in der Materie. Sie war nur einer mechanischen bestimbaren Wirksamkeit fähig, keiner zweckmäßig selbstthätigen. Die Kör-

*) S. den Timaeus und Philebus.

Körperwelt ist demnach aus Materie und Form gebildet; jene ist das leidende Princip (die Mutter); diese das thätige (der Vater). Sofern jeder Körper materiell ist, ist er der Veränderung unterworfen; es entstehn Theile an ihm, und verschwinden; die Theile werden auch wohl ganz aufgelöst, und gehen in neue Verbindungen über. Die Veränderung kann aber den Körper nicht bloß betreffen, sofern er materiell ist; sie muß zugleich seine Form angehn, sofern dieselbe an ihm als Körper haftet. Denn die Abnahme, Zunahme, Auflösung des Körpers, kann nicht geschehen, ohne daß nicht auch die Form des Körpers dabey wechsle. Gleichwohl muß doch bey dem Körper ebenfalls ein Beharrliches statt haben. Dieses Beharrliche ist das aus Materie und Form verbundene Ding im Raume überhaupt (die empirische Substanz), an welchem die Bestimmungen wechseln, oder welches Accidenzen in der Zeit hat. Plato übertrug hier durch eine Täuschung des Verstandes die Idee der Substanz, als Ding an sich, deren es zur Erkentniß eines bestimten Objects nothwendig bedurfte, auf das concrete Wesen des Körpers, sofern dieser objectiv ein Beharrliches ausdrückt. Die empirische Substanz ist der Grund, daß das concrete Ding dasselbe bleibt, so lange seine wesentlichen empirischen Merkmale dieselben bleiben.

Da Plato von der Körperwelt die Welt der denkbaren Substanzen specifisch absonderte, so mußte die Untersuchung des Seelenwesens überhaupt für ihn ein hohes Interesse haben, so wie uns die Resultate, welche er zog, merkwürdig seyn müssen, weil dadurch seine Theorie des Uebersinnlichen, und die Art, wie er sie entwickelte, noch mehr aufgehellt werden.

werden. Er dehnte den Begriff Seele (ψυχη) auf jedes selbstthätige Princip von Wirkungen aus. Manche Wirkungen aber waren von der Beschaffenheit, daß er zwar aus ihnen auf ein selbstthätiges Princip schließen zu können glaubte, aber diesem doch keine Wirksamkeit nach einem Vernunftzwecke, sondern eine bloß mechanische, zugestehen konte. Daher theilte er die Seelen überhaupt ein in vernünftige und unvernünftige (λογιστικη, αλογος). Jene sind der Materie, als solcher, eigen; diese den denkbaren Substanzen. Zu den vernünftigen Seelen gehörte zuvörderst die unbedingte Intelligenz (die Gottheit); dann die menschliche Seele, sofern sie Vernunftwesen ist. Die Gottheit ist ein Seelenwesen ohne Körper, und daran ist sie von der menschlichen Seele zu unterscheiden, als welche mit einem Körper verbunden ist; denn, abstrahirt vom Körper, ist die menschliche Seele ein Product der göttlichen. Die menschliche Seele überhaupt äussert sich durch Vorstellungen, Begierden und Gefühle. Nun sind gleichwohl nicht alle Begierden und Gefühle im Vernunftwesen gegründet; deßwegen müssen mit der Seele noch besondere Kräfte verknüpft seyn, die zu ihr in der Vereinigung mit dem Körper gehören, aber eigentlich materielle Kräfte sind. Plato nennt diese Kräfte thierische unvernünftige Seelen, und nimt deren im Menschen zwey an, eine, welche die Mutter von Begierden ist (επιθυμητικον μερος ψυχης), die andere, welche die Gefühle der Lust und Unlust erzeugt (θυμητικον). Mit der vernünftigen Seele stehn dieselben dadurch in Verbindung, daß jene ihre Bestrebungen und Veränderungen in's Bewußtseyn aufnimt, wodurch diese auch erst

erst Empfindungen und vorgestellte Begierden werden, so daß ein Einfluß derselben auf die Seele möglich wird. Auch die Pflanzen haben Seelen, oder materielle Kräfte, die selbstthätig wirken; aber die Veränderungen, welche durch sie erzeugt werden, gelangen zu keinem Bewußtseyn, wie beym Menschen. Ausser von den unvernünftigen Seelen im Menschen und in der belebten Natur, redet Plato auch noch von einer rohen Seele, die ursprünglich in der Materie enthalten war, dem ewigen Principe unregelmäßiger Bewegung. Da die unvernünftige Seele der Körperlichkeit einwohnt, so ist sie auch den Gesetzen derselben unterworfen; sie ist also sterblich (θνητη), statt daß das Vernunftwesen unvergänglich ist (αθανατη); sie ist ihrer Natur nach der vernünftigen Seele entgegengesetzt, und mit ihr im Streite, obwohl derselben an Würde und Kraft untergeordnet, falls diese die Herrschaft nicht selbst aufgiebt *).

Der bessere Weg, welchen Plato zur Entdeckung der Principien der gesamten menschlichen Erkentniß eingeschlagen hatte, leitete ihn auch zu verhältnißmäßig richtigern Begriffen vom absoluten Seelensubjecte des Menschen, als seine Vorgänger und Zeitgenossen hegten. Die Seele bekomt ihre Vorstellungen entweder von aussen durch die Sinne, oder sie selbst erzeugt sie durch innere Kraft; in jenem Falle ist das Vorstellungsvermögen vom Körper abhängig; in diesem nicht. Hiernach unterschied Plato einen edlern und unedlern Theil der Seele; dieser

*) Phileb. p. 211 sq. Sophista p. 268. Timaeus p. 326. 385 sq. De republ. VIII. p. 203. IX. p. 239. Vergl. Tennemann's System der Plat. Phil. B. II.

dieser war das sinnliche Vorstellungsvermögen; jener das reine Vernunftvermögen, dasjenige im Menschen, was ihn der göttlichen Intelligenz ähnlich macht. Das letztere betrachtete er als das eigentliche Vernunftsubject. Die Prädicate, welche er ihm beylegte, beruhen auf der Natur der Idee, wodurch dasselbe gedacht wird. Es ist das Subject der Vermögen, mittelst welcher es wirkt, und in allen seinen Aeusserungen ist es Eins und Dasselbe. Zu seinem Wesen gehören Einheit und Mannichfaltigkeit; Einheit, sofern alles Denken sich auf Ein Subject beziehen muß; Mannichfaltigkeit, sofern das wirkliche Denken selbst ein Wechsel von Bestimmungen des Subjects ist. Als Quelle der Einheit ist es nicht anschaulich, sondern nur durch eine Idee denkbar; es ist eben deswegen unveränderlich und mit sich selbst identisch. Als verschieden vom Körperlichen ist es unkörperlich (geistig); weder aus mehr Theilen zusammengesetzt, noch das Resultat einer Zusammensetzung (eine Harmonie). Wäre es das letztere, so könte es nicht unbedingte Einheit seyn; denn es hinge von zusammenzusetzenden Theilen ab, deren Existenz vorherginge, und deren Natur seine Wirksamkeit bestimte, anstatt daß es doch unabhängig wirkt; es müßten auch die Seelen mehr und weniger Seelen seyn, da der Grad der Harmonie eine Verschiedenheit zuläßt *).

Bey der Forschung über die Natur der Seele an und für sich war dem Plato mit Recht auch die Vereinigung derselben mit einem materiellen Körper, die Beschaffenheit dieser Vereinigung, und

*) De legg. X. p. 81. De republ. IV. p. 349. 360. IX. 276. 357. Phileb. p. 258. Alcib. I. p. 65. Phaed. p. 149 sq. Timaeus p. 312 sq.

und die Veranlassung dazu, ein interessanter Gegenstand. Er nahm die Präexistenz der Seele vor ihrem Eingange in den thierischen Körper an; aber über die Grenze der Präexistenz, und über die Ursache der Verknüpfung der Seele mit dem Leibe, kommen bey ihm widersprechende Behauptungen vor. Wahrscheinlich aber glaubte er doch selbst, daß die Seelen von Ewigkeit her durch den göttlichen Verstand gedacht wurden, und durch und mit demselben, wie die Ideenwelt überhaupt, existirten. Daher behauptete er auch, daß das Geisterreich sich immer gleich und dasselbe sey, an Zahl weder größer, noch geringer würde. Den Grund der Verbindung der Seele mit dem Körper erklärt er durch ein bloß mythisches Philosophem, das er wahrscheinlich aus einer orientalischen Tradition entlehnte. Die Seelen hatten vor diesem Leben ihren Aufenthalt in einem der Sterne. Ihre thierischen der Geistigkeit unwürdigen Begierden wurden Ursache, daß sie in materielle Körper versetzt wurden, aus welchen sie, wenn sie noch tiefer von ihrer Würde herabsinken, in andere gröbere wandern müssen; dahingegen sie zu ihrem ursprünglichen Wohnsitze, den Sternen, zurückkehren, wenn sie sich zu ihrem angestammten Adel erheben *).

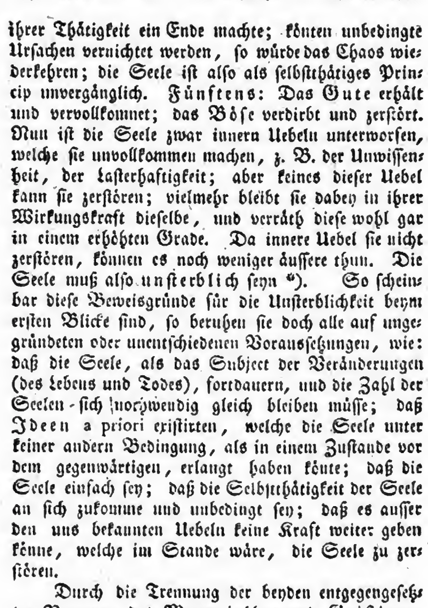
Aus der Voraussetzung der Seele als eines immateriellen und unveränderlichen Wesens, welche Plato machte, würde man folgern können, daß auch die Unsterblichkeit der Seele nach dem Tode des Körpers ein Artikel seiner philosophischen Ueberzeugung, oder zum mindesten seines philosophischen Glaubens

*) Timaeus p. 306. 312. 325 sq. Phaedrus p. 318 sq. Philebus p. 247. Phaedon. p. 148 sq. 188 sq. De republ. X. p. 316.

bens gewesen sey. Diese Folgerung wird aber ausdrücklich bestätigt durch die berühmte Untersuchung, welche er, vornehmlich im Phädon, über den Gegenstand insbesondre angestellt hat, wo er die Unsterblichkeitslehre auf eine Art zu begründen suchte, die bey allem, was man darin vermissen kann, immer merkwürdig seyn wird, so wie sie bis auf unsere Zeiten herab, bevor die Kritik der reinen Vernunft erschien, eine fast kanonische Autorität behauptet hat. Plato mußte schon nach seiner theoretischen Philosophie das gegenwärtige Leben nur als einen transitorischen Zustand der Seele ansehn. Er würde alle seine übrigen Lehrsätze über Gott, Welt und Seele haben aufgeben müssen, wenn für ihn eine gültige Argumentation denkbar gewesen wäre, welche die Vergänglichkeit der Seele erwiesen hätte. Noch weniger konte er die Nothwendigkeit der Tugend begründen, wenn die Existenz des Menschen auf das Sinnendaseyn eingeschränkt werden mußte.

Die besondern Beweisgründe des Plato für die Fortdauer der Seele als absoluten Subjects nach dem Tode des Körpers waren folgende. Erstlich: Der Begriff der Veränderung erfordert den Uebergang eines Dinges aus einem Zustande in den entgegengesetzten. Wenn es also ein Sterben giebt, wie dieses die Erfahrung täglich lehrt, so muß aus dem Sterben das Leben wieder hervorgehn, indem bey der Einförmigkeit des Zustandes, wo ein bloßes Sterben statt fände, bald kein lebendes Wesen mehr vorhanden seyn würde. Das Sterben ist aber eine bloße Veränderung des Seelensubjects (eine Trennung vom Körper), und muß also nach dem Gesetze der Veränderung Leben (Verbindung mit einem neuen Körper) zur Folge haben. Zweytens: Die Seele hat

hat angebohrne Ideen; diese kann sie nicht während dem gegenwärtigen Sinnenleben sich erworben haben; denn sie drücken ein Unveränderliches aus, was die Erfahrung nicht für die Erkentniß liefert; die Seele muß also schon präexistirt haben, sey es nun in einem andern Körper, oder als absolute denkende Substanz; die sinnlichen Eindrücke dienen nur dazu, die Erinnerung an diese vor dem Leben erhaltene Ideen wieder zu erwecken. So wie aber die Seele vor diesem Leben vorhanden war, wird sie auch nach dem Ende desselben fortdauern. Drittens: Die Seele ist einfach; eine Auflösung des Einfachen ist unmöglich, weil hier keine Theile sind; also kann auch die Seele nicht aufgelöst werden, oder sterblich seyn. Wollte man die Seele als eine Harmonie (Resultat der Zusammensetzung des Körpers) betrachten; so wäre sie in diesem Falle zwar auch kein materieller Gegenstand, und würde dennoch mit dem Tode des Körpers aufhören zu seyn; allein es läßt sich auch nicht erweisen, daß die Seele nur eine solche Harmonie, ein Accidens des Körpers, sey. Soll aber der Seele bloß eine edlere Natur, und dieser zufolge eine längere Dauer, als dem Körper, zugeschrieben werden, so daß sie vielleicht mehr Körper durchwandern könte, aber doch am Ende mit einem derselben ihren Untergang fände; so widerspricht dies der Natur der Seele, die Ursache des Lebens ist, und mit dem Prädicate der Sterblichkeit sich niemals verträgt. Ist die Seele einfach, so ist sie auch unzerstörbar, und ihre Fortdauer muß ewig seyn. Viertens: Die Seele hat das Princip ihrer Thätigkeit in sich selbst; sie ist absolute unbedingte Ursache, die in ihrer Wirksamkeit durch nichts Höheres bestimt wird; mithin kann es auch keine Ursache ausser ihr geben, die



ihrer Thätigkeit ein Ende machte; könten unbedingte Ursachen vernichtet werden, so würde das Chaos wiederkehren; die Seele ist also als selbstthätiges Princip unvergänglich. Fünftens: Das Gute erhält und vervollkomnet; das Böse verdirbt und zerstört. Nun ist die Seele zwar innern Uebeln unterworfen, welche sie unvollkommen machen, z. B. der Unwissenheit, der Lasterhaftigkeit; aber keines dieser Uebel kann sie zerstören; vielmehr bleibt sie dabey in ihrer Wirkungskraft dieselbe, und verräth diese wohl gar in einem erhöhten Grade. Da innere Uebel sie nicht zerstören, können es noch weniger äussere thun. Die Seele muß also unsterblich seyn *). So scheinbar diese Beweisgründe für die Unsterblichkeit beym ersten Blicke sind, so beruhen sie doch alle auf ungegründeten oder unentschiedenen Voraussetzungen, wie: daß die Seele, als das Subject der Veränderungen (des Lebens und Todes), fortdauern, und die Zahl der Seelen sich nothwendig gleich bleiben müsse; daß Ideen a priori existirten, welche die Seele unter keiner andern Bedingung, als in einem Zustande vor dem gegenwärtigen, erlangt haben könte; daß die Seele einfach sey; daß die Selbstthätigkeit der Seele an sich zukomme und unbedingt sey; daß es ausser den uns bekannten Uebeln keine Kraft weiter geben könne, welche im Stande wäre, die Seele zu zerstören.

Durch die Trennung der beyden entgegengesetzten Naturen, des Materiellen und Geistigen, und die Aufklärung ihres specifischen Unterschiedes, wurde auch die Abweichung des Plato in der Vorstellung der Welt, ihrer allgemeinen Merkmale, und ihres

*) S. den Phaedon. Vergl. Phaedrus p. 318. Sympos. p. 240. Gorgias p. 172. De republ. I. p. 153.

ihres Ursprungs, von der Meynung seiner Vorgänger bewirkt. So lange man das Seelenwesen nicht in einem Gegensatze mit der Materie dachte, war man nur bemüht, letzte physische Gründe der Welt zu entdecken; und blieb bey diesen stehn, so unbefriedigend sie immer seyn mochten. Sobald man aber einmal den Begriff einer geistigen Kraft aufgefaßt hatte, thaten physische Gründe überhaupt nicht mehr Genüge; wie schon das Beyspiel des Anaxagoras lehrt, obgleich dieser in seiner Kosmogonie sich noch größtentheils an den Mechanism hielt, und seinen Begriff einer geistigen Weltursache nicht genugsam verfolgte und anwandte. Die Sokratische Philosophie, die ihre populare Gotteslehre auf die Teleologie und Moral stützte, machte vollends jede mechanische Erklärung der Welt unzulänglich. Plato war es, der die Teleologie auch in kosmologischer Hinsicht benutzte. Er betrachtete die Welt als das Werk einer Intelligenz, und nach einem höchsten Vernunftzwecke gebildet, und auf diesem Wege glaubte er das letzte mögliche Ziel der Forschung zu finden, was die Physiker bisher vergeblich gesucht hatten. Die Bestandstücke der Welt waren ihm Materie und Geist; aber so, daß die Kräfte und Gesetze jener der nach Vernunftzwecken wirksamen Kraft der Intelligenz untergeordnet waren *).

Dem gemäß wurden auch folgende allgemeine Merkmale der Welt vom Plato angenommen. Die Welt ist der Inbegriff aller Substanzen überhaupt mit Ausschlusse ihres unbedingten Urhebers (der Gottheit). Sie besteht aus Körper und Seele. Der Stoff des Körpers ist die formlose Materie, die aber

*) Phaedo p. 217.



aber durch bestimte Arten der Begrenzüng eine Form empfängt, dadurch in die vier Elemente übergeht, aus welchen die einzelnen sogenannten Weltkörper gebildet sind. Die Seele ist nothwendige Bedingung der Welt, theils, weil es sonst an einem absoluten Principe der Bewegung mangelte; theils weil die Gestirne (wegen der Regelmäßigkeit ihrer Bewegung) Seelen enthalten müssen, wie auch die Thiere und Menschen; theils endlich, weil die Ordnung, Schönheit, Zweckmäßigkeit der Dinge nicht in der Materie ihren Grund haben kann. Nach diesen Begriffen ist also die Welt überhaupt ein lebendes Thier (ζωον). Sie ist ferner entstanden; denn sie wird empirisch wahrgenommen, hat zufällige veränderliche Bestimmungen, und setzt eine unbedingte Ursache voraus. Diese unbedingte Ursache muß, weil Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit in der Welt sind, eine Intelligenz seyn, und zwar, da die Welt alles begreift, dessen Wirklichkeit möglich ist, muß sie das vollkommenste Wesen (Gott) seyn. Wiederum Gott als das vollkommenste Wesen mußte die Welt nach dem vollkommensten Ideale denken, sie also sich selbst so sehr verähnlichen, wie möglich. Die Welt mußte also alle möglichen lebenden und vernünftigen Wesen befassen. Das Weltideal, sofern es von Gott gedacht wird, macht die intelligible Welt aus; die sichtbare Welt ist nach jener gebildet, und zwar dadurch, daß die Materie mit den Ideen verbunden wurde. Damit die sichtbare Welt dem Ideale möglichst entspräche, was die Vollkommenheit ihres Schöpfers mit sich brachte, umfaßte die Bildung Gottes die gesamte Materie, und brachte in derselben alle möglichen Formen zum Daseyn. Daher ist die Welt Ein unendliches

liches All mannichfaltiger Dinge vermöge der Idee, nach welcher sie geformt wurde. Ihre äussere Gestalt dachte sich Plato kugelförmig, weil diese Figur die vollkommenste ist, und alle andere Figuren in sich schließt. Ferner bildete Gott die Welt unzerstörbar und unveränderlich dem Ganzen nach; so daß zwar Bestimmungen entstehn und verschwinden, einzelne Dinge aufgelöst werden, und sich zu neuen Dingen umgestalten; aber alles, was einmal im Reiche der Wesen vorhanden ist, seinem Grundbestande nach bleibt. Durch eine äussere Ursache ausser der Gottheit könte ohnehin die Welt nicht zerstört werden, da nichts ausser der Welt mehr existirt; und die Gottheit selbst, als der Repräsentant der Vollkommenheit, wird sie nicht zerstören wollen. Endlich verlieh Gott auch der Welt die zweckmäßigste Bewegung im Kreise, die auch der Vernunftthätigkeit am angemessensten ist. Das Weltideal ist ewig und sich gleich, wie die Gottheit selbst es ist; es gehört zu ihrem Wesen. Die sichtbare Welt, als das Werk göttlicher Bildung, ist insofern entstanden; allein die Gottheit machte sie durch die unaufhörlich fortwährende Veränderung, indem sie ihrem Wesen nach fortdauert, zu einem Bilde des Aeon *).

Alle Regelmässigkeit der Bewegung leitete Plato von einer vernünftigen Ursache her, welche nach Zwecken wirke und selbstthätig sey. Er legte also auch der Welt eine Seele bey, sofern sich in ihrer Bewegung z. B. in der Bewegung der Gestirne,

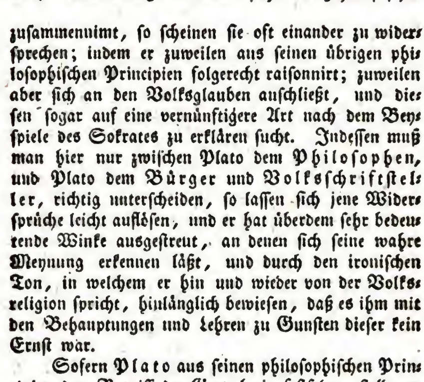
*) Philebus p. 244. Sophista p. 266. Polit. p. 30. De rep. VI. p. 121. VII. p. 158. Timaeus p. 300. Vergl. Tennemann's System der Platon., Philos. B. III. S. 164 ff.

stirne, Regelmäßigkeit offenbart. Die **regellose** Bewegung mußte aber ebenfalls ein **Seelenprincip** haben, da sie zwar keine vernünftige, aber doch eine ursprüngliche selbstthätige Ursache voraussetzte. Deswegen unterschied **Plato** zwey **Weltseelen**, eine **gute** und eine **böse**. Die letztere ist der **Materie** eigen, und bezeichnet überhaupt alle die rohen physischen Kräfte, die chaotisch gegen einander arbeiten, ohne durch irgend ein Gesetz oder einen Zweck regiert zu werden. Sie ist auch im gebildeten Weltzustande der Grund aller Unordnung, alles physischen und moralischen Uebels, und aller Unvollkommenheit. Um die **Materie** zu einer **Welt** umzuschaffen, mußte das Regellose in das Gegentheil verwandelt werden, und das konte nur durch eine Verknüpfung der vernünftigen Bewegkraft mit der bösen Weltseele geschehen. Die vernünftige Bewegkraft mit der bösen Weltseele verbunden machen die **gute Weltseele** aus. Die **Weltseele überhaupt** also im gebildeten Weltzustande enthält zwey entgegengesetzte Principien; das eine ist die Ursache von der Regelmäßigkeit der Bewegung (ταυτον); das andere die Ursache der Auflösung, der Veränderung, und Unregelmäßigkeit (θατερον). Die Gottheit vermochte wohl die Kräfte der bösen Weltseele einzuschränken, und sie einer Regel der Ordnung zu unterwerfen; aber sie vermochte nicht, ihre absolute Wirksamkeit ganz zu bändigen und zu unterdrücken. Dadurch blieb die böse Weltseele immer der Grund des **physischen** und **moralischen Uebels** in der Welt, das die Gottheit nicht vermeiden konte, wenn sie es auch vermöge der vollkommensten Güte ihres Zwecks hätte verm[illegible]den wollen. Für den **Menschen** [illegible] die Verbindung seiner Seele (des guten Princips) [illegible] Materie die Quelle unor-

unordentlicher Begierden und Leidenschaften, wodurch die reine Aeusserung der Vernunft gehindert, und der Mensch zum Laster verführt wird. Die Tugend des Menschen kann deßwegen nichts anders seyn, als wie ein fortwährender Kampf mit dem Hange zur Untugend, der aus dem Körper entspringt. Die Gottheit wurde hierbey gewissermaßen dadurch gerechtfertigt, daß sie dem Menschen die Freyheit, zwischen dem Guten und Bösen zu wählen, und das Vermögen verlieh, die Anreizungen des letztern zu besiegen *).

Die Ideenlehre des Plato, seine auf diese gegründete Kosmogonie, und das Bedürfniß der Sittlichkeit, nöthigten ihn nicht nur, ein letztes unbedingtes vollkommenstes Wesen anzunehmen (die Gottheit); sondern gaben ihm auch die Kriterien an die Hand, um den Begriff dieses Wesens festzusetzen (Theologie). Gleichwohl hatte er mehr als ein Motiv, in dieser Untersuchung und Lehre mit Vorsicht und Aengstlichkeit zu verfahren. Nicht nur war die wissenschaftliche Erkentniß von Gott selbst mit unübersteiglichen Schwierigkeiten verknüpft; es sey schwer, urtheilte Plato in einer berühmten Stelle des Timäus, den Urheber und Vater des Universum's zu finden, und fast unmöglich, wenn man denselben gefunden hätte, ihn dem Volke mitzutheilen; sondern auch die herschende Volksreligion der griechischen Staten, und die Anhänglichkeit des großen Hausens an derselben, verboten es dem Philosophen, sich mit Offenheit über jenen Gegenstand zu äussern. Wenn man daher alle einzelne Behauptungen des Plato in seinen Werken, die man theologische nennen konte, zusam-

*) Timaeus p. 310. Phileb. p. 244. Polit. p. 32 sq.



zusammennimt, so scheinen sie oft einander zu widersprechen; indem er zuweilen aus seinen übrigen philosophischen Principien folgerecht raisonnirt; zuweilen aber sich an den Volksglauben anschließt, und diesen sogar auf eine vernünftigere Art nach dem Beyspiele des Sokrates zu erklären sucht. Indessen muß man hier nur zwischen Plato dem Philosophen, und Plato dem Bürger und Volksschriftsteller, richtig unterscheiden, so lassen sich jene Widersprüche leicht auflösen, und er hat überdem sehr bedeutende Winke ausgestreut, an denen sich seine wahre Meynung erkennen läßt, und durch den ironischen Ton, in welchem er hin und wieder von der Volksreligion spricht, hinlänglich bewiesen, daß es ihm mit den Behauptungen und Lehren zu Gunsten dieser kein Ernst war.

Sofern Plato aus seinen philosophischen Principien den Begriff der Gottheit festsetzte, stellte er sie als das höchste vollkommenste Wesen vor, als den Urheber des Weltideals, der Schöpfung und Erhaltung der Welt, als die ursprüngliche Quelle aller Vernunft. Er folgerte das Daseyn dieses Wesens, wie die übrigen Sokratiker, aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt, und auch aus der Nothwendigkeit einer ersten absoluten Ursache alles bedingten Vorhandenen. Insbesondre bewies er hierbey, daß die Zweckmäßigkeit kein willkührlich aufgestellter und erträumter Begriff sey; daß im Gegentheile, so wie er lediglich durch die Vernunft erzeugt werde, er vor der Vernunft eben die Gültigkeit habe, welche dem Begriffe einer bloß mechanischen Natur nur immer zukommen möchte. Dabey ließ er es nicht bewenden; er suchte darzuthun, daß selbst die mechanische Natur zur Erklärung der Möglichkeit ihres

Daseyns

Daseyns ein absolut unbedingtes und zugleich verständiges Wesen zum Urheber erfordere. Eine Reihe bedingter Ursachen ist nicht hinreichend, weil in dieser das Daseyn der Welt immer nur zum Theile gegründet ist; indem sie eine höhere Bedingung voraussetzt, oder aus Nichts entstanden seyn müßte, was sich widerspricht; es muß also eine erste absolute Ursache geben, die den Grund ihres Daseyns und ihrer Thätigkeit in sich selbst hat. Eine solche selbstthätige Ursache aber ist in der Körperwelt nicht anzutreffen, die aus lauter bedingt wirkenden Ursachen besteht; sie muß eine Seele seyn; und da in der Welt Regellosigkeit und Regelmäßigkeit, ein Gutes und ein Böses, vorhanden sind: so müssen für die Thätigkeiten in der Welt zwey Seelen angenommen werden, eine böse, und eine gute und verständige, von welchen denn die letztere die oberste Ursache des Ganzen, und der Ordnung und Regierung desselben ist. Auf eine andere Art führte Plato noch den Beweis für die Existenz eines unbedingten geistigen und verständigen Urwesens aus der Verbindung der Form mit der Materie, und dem Daseyn der menschlichen Seelen, als vom Körper wesentlich verschiedener Substanzen. Die Materie ist das Unendliche; die Form theilt demselben Bestimtheit und Einheit mit; und in Beziehung auf das Ganze ist die Form nicht nur die Ursache bestimter einzelner Dinge, sondern auch der Harmonie derselben zum Ganzen. Diese Verbindung der Materie und Form ist aber eine Erzeugung (Schöpfung), die ohne eine zureichende Ursache nicht denkbar ist, und, weil sie nach der Idee von Zwecken geschieht, auch einer verständigen Ursache zur Erklärung bedarf. Dazu komt, daß die menschlichen Seelen ebenfalls verstän-

ständige Wesen sind; aus der Materie, welcher der menschliche Körper seinen Stoff verdankt, können sie diese Eigenschaft nicht empfangen haben; es muß demnach ein geistiges Princip im Universum existiren, das der Urquell aller vernünftigen Geister ist. Die Gültigkeit dieser Argumentationen, die mit den neuern sogenannten kosmologischen und physischtheologischen Beweisen des Daseyns Gottes zusammentreffen, bedarf hier keiner Kritik.

Aus dem allgemeinen Begriffe von Gott, als dem absoluten Bildner des Universum's, entwickelte Plato auch die Eigenschaften, mit denen er gedacht werden müsse. Er ist zuvörderst ewig, sich immer gleich und unveränderlich; sein Wesen ist die unbedingteste Realität. Er ist zweytens intelligibel, der Grund aller Erkenntniß und aller erkennenden Wesen, eben daher allwissend und frey vom Irrthume. Er ist drittens der Urquell alles Guten, eine Intelligenz, deren Wille der heiligste und gerechteste ist. Vermöge seiner Weißheit und Güte handelt er nach dem vollkommensten Ideale, und unwandelbar in Beziehung auf die Welt; fodert als Gesetzgeber und Richter der endlichen Geister, die er nach jenem Ideale ins Daseyn kommen ließ, daß sie ihrer Natur und Bestimmung entsprechen, und vertheilt das Maaß der Glückseligkeit unter sie nach ihrer Würdigkeit. Er ist viertens das sich selbst zureichendste und seligste Wesen; in ihm ist kein Uebel, kein Mangel, keine Unvollkommenheit denkbar, wie sie der rohe griechische Volksbegriff den Göttern andichtete. Er ist eben deswegen auch einzig, weil es der Vernunft widerspricht, mehr Wesen der Art neben einander zu denken. Was in der Welt wirklich vom Uebel und vom Bösen ist, nicht scheinbar, wie etwa

die

die Folgen böser Handlungen, wurde nicht durch ihn veranlaßt oder erzeugt; es lag in der ewigen Natur der Materie, die Gott nicht hervorbrachte, sondern nur bildete, und seiner Idee des Guten verähnlichte. Was hingegen Gutes in der Welt ist, wird durch göttliche Vorsehung erhalten, und zum Hauptzwecke derselben befördert. Dieser ist die Vervollkommung, Verähnlichung der vernünftigen Substanzen mit Gott, die Besiegung der Unwissenheit, der Thorheit und des Lasters *).

Schon durch die bisher erwähnten Untersuchungen im Gebiete der theoretischen Philosophie zeichnete sich Plato sehr vortheilhaft vor seinen Zeitgenossen und Vorgängern aus. Ein noch größeres Recht auf die Hochachtung und Dankbarkeit der Nachwelt hat er sich aber durch dasjenige erworben, was er zur Begründung und Aufhellung der praktischen Philosophie geleistet hat. Die Bearbeitung derselben hat überhaupt große und mannichfaltige Schwierigkeiten; und diese mußten damals, wo man mehrere derselben noch nicht einmal entdeckt hatte, wo das erste dämmernde Licht über die sittliche Natur des Menschen aufgieng, noch weit schwerer zu überwinden seyn, als sie es jetzt seyn können. Wenn Plato daher die Gründe der Sittlichkeit noch nicht in ihrer Reinheit auffaßte, so ist er sehr zu entschuldigen; er hat sich der Wahrheit so genähert, wie man von einem Denker jener Epoche nur immer erwarten darf. Es war der Hauptzweck des Sokrates und seiner Schule, dem Systeme des praktischen Egoismus, dessen Herrschaft eine gänzliche moralische und politische Anar-

*) De republ. VI. p. 118 sq. VII. p. 132. De legg. VII. p. 185, X, 66. Phaedrus p. 318. Phileb. p. 247. Timaeus p. 303. 316. Sympos. p. 229.

Anarchie herbeyzuführen drohte, entgegen zu wirken, und statt desselben das moralische Gefühl, dessen Stimme im Innern jedes vernünftigen Menschen ertönt, zum alleingültigen Gesetze zu erheben. Inzwischen hatte sich Sokrates nur darauf beschränkt, die Aufmerksamkeit auf das Sittengesetz hinzulenken; er hatte eine Methode gelehrt, die Handlungen in einzelnen Fällen an diesen Kanon zu halten, und nach demselben zu beurtheilen; allein er hatte die Existenz des Sittengesetzes nicht hinlänglich gegen Zweifel gesichert, besonders da, wo es mit der Selbstliebe und dem Streben nach Glückseligkeit collidirt; er hatte endlich den Begriff der Glückseligkeit nicht genug entwickelt, den Unterschied des wirklichen und scheinbaren Guten oder Uebels nicht genug bestimt, und das Verhältniß der Tugend zur Glückseligkeit nicht befriedigend aufgeklärt. Das System des praktischen Egoismus konte sich deswegen neben dem Sokratismus behaupten, und seine Anhänger fanden mancherley Ausflüchte, wenn auch die Erinnerung an die Thatsache des Sittengesetzes sie in die Enge trieb. Plato verfolgte die zuerst vom Sokrates gebrochene Bahn weiter, forschte dem Grunde des Sittengesetzes und seiner Verbindlichkeit im Wesen der Vernunft nach, und suchte den Begriff des wahren Guten und der Glückseligkeit zu fixiren, sofern sie der Zweck des Menschen seyn soll und seyn darf. So wurde von ihm das Fundament zu einer vollendetern Theorie der Sittlichkeit gelegt. Er betrachtete aber die Principien der Sittlichkeit zuvörderst in ihrer Beziehung auf das Verhalten einzelner Menschen gegen einander; dann in ihrer Beziehung auf eine ganze Gesellschaft von Menschen (den Stat). Seine praktische Philosophie schei-

scheidet sich also in die beyden Haupttheile, Moral und Politik. Sofern er überdem die Betrachtung des Schönen für eines der wirksamsten Mittel hielt, die Seele zum Bewußtseyn ihrer himlischen Abkunft und ihrer Bestimmung zu erheben, und ihre Energie, dieser zu entsprechen, zu spannen; können auch Plato's Ideen vom Schönen zu seiner praktischen Philosophie gezogen werden.

Bey der Forschung nach dem Principe und der obersten Regel der Sittlichkeit gieng Plato von einer Kritik der in seinem Zeitalter darüber herschenden Vorstellungsarten aus *). Er gewann dadurch die Kenntniß gewisser Merkmale, welche jenen eigen seyn müssen. Er überzeugte sich, die veränderliche sinnliche Neigung so wenig, als die bloße Willkühr, könne dem sittlichen Handeln ein verbindliches Gesetz vorschreiben; sondern, wenn ein solches vorhanden sey — und schon das praktische Urtheil im gemeinen gesellschaftlichen Leben lasse doch auf die Existenz desselben schließen — so müsse es in der unwandelbaren Natur des Menschen seine Wurzel haben, und eben deswegen für alle Menschen, selbst für den göttlichen Willen, falls der Begriff von Gott vernunftmäßig gedacht werde, verbindlich seyn. Der wesentliche Charakter dieses Gesetzes bestände demnach darin, daß es nicht durch einen veränderlichen Willenstrieb, sondern durch eine unveränderliche Idee der Vernunft gegeben wäre; daß es auch durch sich selbst und um sein selbst willen, nicht nach irgend

*) Die classischen Dialoge für Plato's Censur der zu seiner Zeit geltenden Moralsysteme sind der Gorgias und Euthyphron. Vergl. Theaetet. p. 102. De legg. III. p. 133. IV. p. 18. X. p. 76. De rep. I. p. 169.

gend einem eigennützigen Interesse Befolgung gebiete; daß es endlich an sich ein absolutes Gut ausmache. Um aber jene Idee der Vernunft, die das Sittengesetz begründen soll, auszumitteln, und ihre praktische Gültigkeit zu erweisen, muß nicht nur das gesamte Willensvermögen des Menschen erwogen, sondern auch der wirkliche Primat der Vernunft in praktischer Hinsicht dargethan werden.

Das Begehrungsvermögen des Menschen kann nach dem Plato auf eine zwiefache Weise bestimt werden: Durch die Vernunft, oder durch die unvernünftigen Seelenkräfte, deren Aeusserung vom Körper abhängig ist; und zwar entweder so, daß die unvernünftigen Seelen durch die Vernunft regiert werden, oder mit derselben in einem Antagonism sind. Die thierische Natur erweist sich im Menschen zuerst thätig; seine Handlungen werden also von den Jahren der Kindheit an zuvördeest durch die unvernünftigen Seelen motivirt. Das Ziel, nach welchem diese streben, ist angenehmer Sinnengenuß, und Vermeidung des Unangenehmen. Allmälig aber erwacht die Thätigkeit der Vernunft, welche eine Idee des absolut Guten in sich hat, und in ihrer Beziehung auf das praktische Verhalten des Menschen, je mehr sie selbst sich entwickelt, desto energischer eine Aehnlichkeit dieses mit jener Idee fordert. Da nun die Triebe der unvernünftigen Seelen oft einander selbst, und noch öfter der Vernunftidee des Guten widerstreiten; so entspringen die Begriffe von Tugend und Laster, einer Harmonie oder Disharmonie der Handlungen mit der Idee des Guten, und die Vernunft erscheint als dem sinnlichen Begehrungsvermögen gewisse Handelnsweisen verbietend, und dadurch als die Gesetzgeberinn desselben. Daß die

Ver-

Vernunft aber wirklich die Würde des gesetzgebenden Vermögens im Menschen an sich trage, erwies Plato noch aus der Natur des Menschen überhaupt, die mit sich selbst in einem unauflöslichen Widerspruche seyn würde, sobald man der Vernunft jene Würde absprechen wolle. Führt die Sinnlichkeit den Primat, so gebricht es an einem Kanon, wonach die Zügellosigkeit und Uneinigkeit der Begierden einzuschränken und aufzuheben wären; es gebricht an einem Grunde des Unterschiedes zwischen dem Menschen und dem Thiere; an einem Grunde der Möglichkeit der bürgerlichen Gesellschaft; und die Vernunft würde in ihrer Aeusserung durch die Sinnlichkeit gänzlich unterdrückt werden, und könte ihrer Bestimmung, die sich doch im Bewußtseyn offenbart, nimmermehr entsprechen. Die Vernunft muß aso das oberste Gemüthsvermögen des Menschen seyn; sie ist es, die den Menschen übet das Thier erhebt, und der Gottheit verähnlicht; sie ist das bestimmende und herschende Princip, welchem die Sinnlichkeit, als das Bestimbare, untergeordnet ist; durch sie allein ist ein allgültiger und überall anwendbarer Begriff der Gerechtigkeit und Tugend möglich; und nur die Befolgung ihrer Vorschrift kann Harmonie in der gesamten Natur des Menschen erzeugen, weil sie nur ein und dasselbe allumfassende Gesetz giebt.

Plato nahm demnach folgenden Grundsatz der Sittlichkeit an: Handle so, wie es der Vernunftidee des Besten gemäß ist, und zwar um der Vernunft willen, ohne Rücksicht auf irgend ein anderweitiges Interesse, ausser dem, welches mit der Realisirung des absolut Guten verbunden ist. Wenn die Thätigkeit des Menschen überhaupt, sie mag in einem Gemüthsvermögen ihre

Quelle haben, in welchem sie will, nach jenem Grundsatze eingerichtet ist, so erreicht er die Vollkommenheit, die er dem Zwecke seines Daseyns nach erreichen soll; je mehr sie aber davon abweicht, desto unvollkommner wird er. Daß die Vernunft übrigens jedes fremdartige Interesse als Grund des sittlichen Handelns verwerfe, erhellt daraus, weil sie sonst nicht das höchste gesetzgebende Vermögen seyn könte. Angenommen, eine tugendhafte Handlung wäre darum tugendhaft, weil sie noch durch irgend eine Begierde oder ein Gefühl motivirt würde, so würde der Grund der Sittlichkeit in diesen, nicht in der Vernunft, liegen *).

Soll die Vernunft für die oberste Gesetzgeberinn des Menschen gelten, so muß sie von allen einwirkenden Ursachen unabhängig seyn, so daß nichts weiter ausser ihr zur Bestimmung des Gesetzes beytrage; und soll der Mensch möglicherweise dem Gesetze gehorchen können, so muß es in seiner Gewalt stehn, nur diesem zu folgen, und die Anreizungen der Sinnlichkeit zum Gegentheile zu überwinden. Das Vermögen des Menschen, dem Sittengesetze der unabhängigen Vernunft gemäß oder zuwider zu handeln, ist der sittliche Wille (βουλησις), oder die Freyheit (ελευθερια) desselben. Daß die Freyheit in der That im Menschen vorhanden sey, beweist die Erfahrung; indem der Mensch bald nach einer sittlichen Maxime der Vernunft, bald, durch die Sinnlichkeit motivirt, ihr entgegen handelt, und sich dabey doch nicht ableugnen kann, er habe von dem, was er thut, das Gegen-

*) Theaetet p. 121. De republ. I. p. 197. De legg. IX. p. 47. Phaedo p. 148. Phaedrus p. 301. Gorgias p. 106. Phileb. p. 308. Alcib. I. p. 65. Crito p. 110. De rep. IX. p. 276. IV. p. 358. De legg. IX. p. 20. Vergl. Tennemann's System der Plat. Phil. B. IV.

Gegentheil verrichten, oder dasselbe auf eine andere Art verrichten können. Plato ist, so viel wir wissen, der erste griechische Philosoph, der auf die Schwierigkeiten in der Lehre von der Freyheit aufmerksam wurde, sie aber noch nicht ganz einsah, und diejenigen, welche er bemerkte, auf eine sehr wenig genugthuende, und überdem für uns nicht recht verständliche Weise hob. Er scheint zwar das Vermögen der Freyheit als einem dem Vernunftwesen eigenthümlichen Charakter betrachtet, und die reine Aeusserung desselben nur dann angenommen zu haben, wenn das Vernunftwesen wirklich selbstthätig sey, und seine Herrschaft über die Sinnlichkeit behaupte. Das Vernunftwesen an und für sich aber ist aus der himlischen Urquelle entsprungen; es kann also nichts anders, als wie das Gute, wollen, weil das Böse bloß durch die Materie, und deren Verknüpfung mit der Vernunft, möglich wird. Daher der Satz des Plato: Der Mensch ist nur frey, um gut zu handeln. Ein absolutes Vernunftwesen, das keinen Körper an sich trägt, kann nicht Böses thun, weil es seine durch die unveränderliche Idee der Güte und Vollkommenheit bestimte Natur aufheben würde, wenn die Möglichkeit des Bösen aus dem Innern desselben hervorgienge. Bey der Verbindung des Vernunftsubjects mit der Materie, und dem regellosen Principe ihrer Thätigkeit, wird die natürliche Tendenz jenes zum Guten mehr oder weniger gehemt durch das Spiel der Sinnlichkeit, oft auch durch dieses ganz unterdrückt. Der vernünftige Mensch will immer das Gute; aber der unvernünftige, der durch den Körper mit ihm vereinigt ist, erringt die Herrschaft über ihn, und jener erliegt im Kampfe. Die Vernunft bleibt ihrem sittlichen Charakter ge-

 treu,

treu, so lange sie ihre Energie nicht verliert; die Unvernunft wird ihrem Charakter nach unsittlich, sofern sie der Vernunft widerstreitet. Weil demnach das Unsittliche nicht aus dem Wesen des Menschen, als Vernunftsubjects herrührt, sondern aus der Uebermacht der Sinnlichkeit, die durch ein mechanisches Princip regiert wird; weil ferner die Freyheit, der Sinnlichkeit entgegen zu wirken, nur eine Eigenschaft des Vernunftsubjects ist, das aber eben wegen der übermächtig gewordenen Sinnlichkeit sein Recht nicht behaupten kann; so statuirte Plato auch folgenden Satz: Der Mensch ist nicht mit Freyheit böse. Denn in der sinnlichen Natur des Menschen liegt eine selbstständige sittliche Freyheit nicht, und die vernünftige Natur für sich kann nur das Gute wollen. Der Mensch wird also nur böse, nicht weil sein freyer sittlicher Wille sich dazu bestimt, sondern weil derselbe durch die Sinnlichkeit gehemmt und unterdrückt wird. Er ist also nicht mit Freyheit böse. Ungeachtet dieser Sätze bekante sich Plato gleichwohl in Ansehung böser Handlungen nicht schlechthin zum Determinism; er würde auch dadurch alle Sittlichkeit zerstört, und alle Moralphilosophie überflüssig gemacht haben, was seinem Scharfsinne nicht hätte entgehen können. Er unterschied ausdrücklich böse freywillige (ἑκουσια) und unfreywillige (ἀκουσια) Handlungen, und erklärte nur jene für imputabel; diese nicht. Mit den obigen beyden Grundsätzen über die Freyheit scheint er diese Unterscheidung böser freyer und nicht freyer Handlungen, und die Gültigkeit einer Zurechnung derselben, folgendermaßen gereimt zu haben: Der Grund des Bösen ist einerseits Ohnmacht der Vernunft, und andererseits Uebermacht der Sinnlichkeit in ihrem Verhältnisse zu jener.

Die

Die Ursache der Ohnmacht der Vernunft ist Unwissenheit, wenn die Vernunft nicht zur wahren Selbsterkentniß ihrer Natur, Würde und Kraft gelangt ist. Sofern der Mensch diese Unwissenheit selbst verschuldet, oder gar seiner Kentniß des Bessern zuwider handelt, die Vernunft also ihren freyen sittlichen Willen nicht gebraucht, und dadurch der Sinnlichkeit die Herrschaft einräumt, handelt er freywillig böse. Die Zurechnung gründet sich hier nicht auf einen positiven Gebrauch der Vernunftfreyheit; dieser könte nur Gutes bewirken; sondern auf einen negativen, der den unvernünftigen Seelen die Thätigkeit allein oder vorzüglich überläßt. Nach dem Geiste des Platonischen Systems überhaupt läßt sich die Möglichkeit des negativen Gebrauchs der Vernunftfreyheit aus der Herrschaft der Sinnlichkeit im Menschen von den Jahren der ersten Kindheit an, und den überwiegenden Reizen der sinnlichen Begierden, herleiten. Sofern der Mensch Irrthum und Unwissenheit in Ansehung der Vernunftbestimmung und Vernuuftgesetze nicht verschuldet, oder im Augenblicke des Handelns von der Stärke einer Begierde und Leidenschaft überwältigt und fortgerissen wird, giebt es unfreywillige böse Handlungen, die nicht zuzurechnen sind. Es können bey dem Freywilligen und Unfreywilligen böser Handlungen Grade statt finden. Hieraus fließt eine besondre zwiefache Classe von Handlungen, welche Plato den freywilligen oder unfreywilligen mehr oder weniger ähnliche nennt *).

Plato

*) De legg. IX, 17. Phaedrus p. 301. Alcibiad. II. p. 87. 94. De rep. VIII. p. 205. De legg. X. p. 106. Gorgias p. 48. Meno p. 342. Symp. p. 234. Theaet. p. 122.

Plato wurde hauptsächlich, wie man sieht, durch seinen Begriff von der vernünftigen Seelennatur, und die ihr beygelegte göttliche Abkunft, in die Schwierigkeiten der Lehre von der Freyheit des Menschen zum Guten und Bösen verwickelt. Die Möglichkeit, auch das Böse zu wollen, vertrug sich mit dem vorausgesetzten Charakter und Ursprunge der Intelligenzen nicht; denn sonst hätte Plato diese Möglichkeit der Gottheit selbst ebenfalls zuschreiben müssen. Daher war ihm der Satz nothwendig: Die Vernunft kann nur das Gute wollen. Nun wußte er freylich das objective Daseyn des Bösen aus dem Widerstreite der Materie mit der Vernunft zu erklären; indessen durfte er doch nicht einräumen, daß die Vernunft freywillig aus innerm Streben ihre Freyheit zum Guten aufgebe; daher mußte er auch den Satz aufstellen: Der Mensch ist nicht mit Freyheit böse. Mit diesen beyden Sätzen gerieth er gleichwohl in den entschiedensten Determinism, durch welchen alle Theorie der Sittlichkeit zusammenfällt. Um dem auszuweichen, half er sich durch die Distinction des positiven und negativen Gebrauchs der Freyheit, und erklärte den letztern aus Unwissenheit, Irrthume, früher Herschaft der Sinnlichkeit über den Menschen u. w. Aber dadurch wurde der Platonische Indeterminism nur mit einer sehr schwachen, oder eigentlich gar keiner Schutzwehr versehn. Die Verbindung der Seelen mit Körpern erklärte Plato aus einem moralischen Sündenfalle; er traute also doch sehr inconsequent die Möglichkeit, das Böse zu wollen, der Vernunft zu. Ferner, wenn es doch in jedem Falle die Sinnlichkeit ist, die den Nichtgebrauch der Freyheit bewirkt, und dadurch das Böse erzeugt, so ist auch dieser Nichtgebrauch determinirt. An den

Ein-

Einfluß des Satzes vom Grunde auf die Freyheitslehre dachte Plato nicht einmal. Aber er war der Erste, der in diese Speculation hineingieng; er erblickte nur von weitem das Labyrinth, das sich hier dem Denker öffnet; und konte leicht zu dem Wahne verführt werden, eine Auskunft gefunden zu haben, während er doch nur in dem Eingange des Labyrinths sich herum drehte.

Die Sittlichkeit überhaupt ist dem Plato das richtige Verhältniß der sämtlichen praktischen Gemüthsvermögen des Menschen in ihrer Wirksamkeit zu dem obersten Gesetze, welches die Vernunft dem Willen vorschreibt. Sie ist die innere moralische Schönheit des Menschen, die, wenn sie mit der Schönheit der äussern Form zusammentrifft, das Ideal des Menschen hervorbringt. Die vollkommenste Sittlichkeit (absolute Heiligkeit) kommt inzwischen nur der Gottheit zu; der Mensch kann sich im körperlichen Zustande ihr nur nähern, wiewohl auch schon durch diese Annäherung Achtung verdienen; erst in einem künftigen Zustande, wo er vom Körper befreyt seyn wird, darf er hoffen, die vollkomne Tugend zu erreichen. Die Sittlichkeit setzt Erkentniß der Vernunft, ihrer Beschaffenheit, und ihrer theoretischen und praktischen Beziehung auf den sinnlichen Menschen und die Dinge um ihn her voraus. Diese heißt, vornehmlich in praktischer Hinsicht, Weißheit (σοφια). Ihre Befolgung ertheilt dem Menschen Einheit in allem, was er denkt, will und thut, Harmonie mit sich selbst. So wie die Weißheit ihrem Gegenstande nach die Vernunft zur Quelle hat, so wird sie auch nur durch die Anwendung der Vernunft erzeugt; sie ist daher Wissenschaft (επιστημη), und zwar Wissenschaft des Besten und Vollkommensten. Es lassen sich



aber sehr verschiedene Beschaffenheiten und Grade der Vernunfterkentniß denken. Sie kann theoretisch vorhanden seyn, ohne auf das Begehrungsvermögen und die Bestimmung desselben einzuwirken; dann ist sie eine todte Erkentniß. Diese ist es, welche Plato unter der Unwissenheit versteht, wenn er dieselbe für die Ursache des moralisch Bösen angiebt. Er bemerkt zugleich, daß diejenigen Menschen, bey denen die Erkentniß des Sittengesetzes ohne Energie auf den Willen ist, die also lasterhafte Gesinnungen hegen, wohl einen Maaßstab für die unsittlichen Handlungen Anderer in sich tragen, weil sie den Charakter Anderer immer nach dem ihrigen beurtheilen; daß ihnen aber der Maaßstab der Tugend Anderer fehlt, weil ihnen selbst die sittliche Güte fremde ist; dahingegen ein Mensch, bey dem die Weißheit in sein praktisches Leben übergeht, in seinem Busen den Maaßstab nicht bloß der sittlichen Güte Anderer, sondern auch der Unmoralität hat, sobald er nur Welt und Menschen beobachtet; denn das Widersprechende von Handlungen mit dem Sittengesetze kann ihm nicht verborgen bleiben. Ferner die Vernunfterkentniß in Beziehung auf Sittlichkeit kann bloß klar, oder sie kann deutlich seyn; im ersten Falle ist sich der Mensch des Sittengesetzes bewußt, ohne dasselbe entwickelt, und bis zu seinen Gründen verfolgt zu haben; im andern Falle hat er eine wissenschaftliche Einsicht davon; jenes ist ein Meynen (δοξα); dieses ein Wissen (επιστημη); jenes zeigt sich in der Jugend und auch bey ungebildeten Menschen; dieses nur in reifern Jahren, und bey cultivirten Menschen. Die undeutliche Vorstellung des Sittengesetzes ist ein instinctartiges Einwirken der Vernunft auf das Begehr- und Gefühlvermögen; es ist das, was auch die neuern Philoso-

losophen das moralische Gefühl, den moralischen Sinn nennen. Es erweist sich entweder misbilligend in Ansehung solcher Thätigkeiten der unvernünftigen Seelen, die dem Sittengesetze widerstreiten (moralischer Abscheu); oder billigend, wenn das Begehrungsvermögen mit der Vernunft zusammenstimmt (moralische Liebe). Diese Gefühle sind nicht allein in der Vernunft gegründet, sondern auch in dem Gefühlvermögen; aber sie werden doch durch die Einwirkung jener auf dieses hervorgebracht; wiewohl sie eben deßwegen reine Gefühle sind, weil sie in der Selbstthätigkeit der Vernunft ihre Ursache haben *).

Die Wirksamkeit des menschlichen Begehrungsvermögens hängt nothwendig mit Vorstellungen von Gütern zusammen, auf welche seine Aeußerungen gerichtet sind. Sofern also dasselbe durch ein praktisches Vernunftgesetz bestimt werden soll, muß auch diese Bestimmung ein Gut bezwecken, welches selbst, so wie jenes Vernunftgesetz, die oberste Norm des Handelns, das höchste Gut, welches durch das Handeln erlangt werden kann, ausdrückt. Es ist daher auch eine ganz unvermeidliche Untersuchung, wie der Begriff des höchsten Gutes festzusetzen sey. Plato begann diese mit einer Prüfung der gemeingeltenden Urtheile von Gütern überhaupt und dem relativ verschiednen Werthe derselben. So mannichfaltig die Objecte sind, denen die Menschen den Namen der Güter beyzulegen pflegen,

*) De republ. III. p. 291. IV. p. 344 sq. V. p. 50. VII. p. 133. IX. p. 281. De legg. II. p. 58. III. p. 129 sq. XII. p. 194. Theaetet p. 123. Phaedo p. 183. Cratyl. p. 270. Polit. p. 62. Gorgias p. 125. Phileb. p. 317. Alcib. II. p. 80 sq. Protag. p. 173. Timaeus p. 330 sq.

gen, und so abweichend und oft entgegenstehend die Meynungen, ob und in wie fern jene Objecte diesen Namen wirklich verdienen; so ist es doch unverkennbar, daß alle Menschen die Idee eines absolut Guten ahnen, und nach derselben streben, in Beziehung auf welches alle übrige Dinge, die das Begehrungsvermögen etwa anziehen, mehr oder weniger Güter heißen können; nur daß sie nicht im Stande sind, sich jene Idee recht deutlich zu denken. Dieser deutlichen Vorstellung des absolut Guten suchte nun Plato sich dadurch zu bemächtigen, daß er den Gründen nachspürte, warum etwas für das Begehrungsvermögen ein Gut seyn könte, und dann zu erforschen trachtete, welches unter den Gütern, die begehrt werden, dasjenige sey, das bloß um sein selbst willen mit Zustimmung der Vernunft begehrt werden könne und müsse; das demnach ein unbedingtes Gut sey. Jene Gründe des relativ Guten für das Begehrungsvermögen, und der Charakter des absolut Guten, müßten sich theils in der innern und äussern Erfahrung, wenn richtig und scharf genug beobachtet, und die Beobachtungen gehörig erwogen würden; theils im Bewußtseyn der Vernunft in ihrem Verhältnisse zum Begehrungsvermögen, nothwendig verrathen. Auf diesem Wege also entwickelte Plato folgende Resultate. Die Dinge sind für das Begehrungsvermögen entweder Güter (αγαθα), oder Uebel (κακα), oder gleichgültig (μεσα). Die Güter beziehn sich entweder auf die Seele, oder auf den Körper, und werden begehrt entweder um ihrer selbst willen, oder um ihrer Folgen willen, oder um ihrer selbst und ihrer Folgen zugleich willen. Wird ein Ding um sein selbst willen begehrt, so ist es ein absolutes Gut, ein Zweck an sich selbst,

selbst, in sich vollendet und zureichend, und daher nothwendiger Gegenstand des Begehrens für alle vernünftige Wesen. Um ein solches Ding aufzufinden, das ein absolutes Gut seyn könte, muß man das Bewußtseyn der Vernunft befragen, inwiefern dieses mit irgend einem Zustande der Thätigkeit des Gemüths die Idee des in sich Vollendeten verbindet. Hier zeigen sich der Zustand des Denkens (φρονειν), und der Zustand des Vergnügens (χαιρειν). Der erstere, isolirt genommen, ohne alle Verknüpfung mit Lust, kann nicht ein wünschenswerther Zustand seyn; eben so wenig auch der andere, ein bloßes Lustgefühl ohne alle Vernunftwirksamkeit. Jener Zustand folglich, der dem absoluten Gute entsprechen soll, muß aus beyden zusammengesetzt seyn (μικτος βιος), so daß sie vereinigt hervorbringen, was sie einzeln nicht hervorzubringen vermögen. Es erhellet gleichfalls beym ersten Blicke, daß nicht jede Art der Vereinigung des Denkens und des Lustgefühls mit der Idee des absolut Guten congruire, sondern daß es auf ein durch Vernunft bestimtes Verhältniß zwischen beyden hauptsächlich ankomme. Das Denken scheidet sich in ein reines und ein empirisches; jenes ist die oberste Vernunftthätigkeit; aber es kann doch für den Menschen ohne das empirische nicht statt haben; daher die Vereinigung aller Erkentniß dadurch möglich wird, daß die empirische der reinen gehörig untergeordnet ist. Von den Gefühlen lassen sich nur diejenigen vollkommen mit der Vernunftthätigkeit vereinigen, welche sich mit ihr vertragen; und dieß thun bloß diejenigen, welche durch sie selbst erzeugt und bestimt werden, dergleichen die reingeistigen und die moralischen Gefühle sind. Alle gemischte angenehme Gefühle, an denen der

Körper

Körper Theil hat, haben nicht in der Vernunftthätigkeit ihren Grund, hemmen und unterdrücken diese vielmehr, sind also mit ihr unverträglich. Demnach bewirkt die Vereinigung der Vernunftthätigkeit mit den ihrer Natur angemessenen Gefühlen das vollständige Gut für den Menschen, besonders soweit sich die Vernunftthätigkeit in Beziehung auf das sittliche Handeln erweist. Denn in jener Vereinigung liegen Wahrheit, Regelmäßigkeit und Harmonie, die allein das Gute und Schöne ausmachen. In dem vollständigen Gute sind die Erkentnisse und Gefühle der Stoff, welcher vereinigt wird; diese an sich selbst können erst wahre Güter werden, wenn die Regel der Harmonie sie zur Einheit verbindet. Die harmonische Regelmäßigkeit selbst also im Denken, Empfinden und Handeln ist das höchste Gut des Menschen. Da das Sittengesetz der Vernunft und die dadurch bestimte Gesetzmäßigkeit den obersten Zweck des Menschen ausdrückt, zu welchem auch die Gesetzmäßigkeit der Erkentniß, wie zu einem gemeinschaftlichen Ziele, gerichtet ist; so kann man auch die Sittlichkeit selbst das höchste Gut des Plato nennen, die allein er als absoluten Zweck an und für sich für vernünftige Wesen annahm *).

Plato kannte die Natur des Menschen, die zwar die gesetzgebende Würde der Vernunft nicht verleugnet, aber auch eben so wenig den in der Selbstliebe gegründeten Trieb zum Wohlseyn zu unterdrücken vermag, zu gut, um der Frage über das Verhältniß der Beobachtung des sittlichen Vernunftgesetzes zu diesem Wohlseyn nicht eine noch genauere Untersuchung zu widmen. Das Resultat derselben beweist

*) S. den Philebus.

beweist indessen, daß er den dialektischen Schwierigkeiten, welche sich bey Betrachtung der Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes darbieten, soferne Tugend und Glückseligkeit als unzertrennliche Bestandstücke desselben gedacht werden müssen, nicht auszuweichen wußte, und sich mit einer sehr einseitigen Entscheidung behalf. Im Anfange seiner Speculation verwechselte er zwar den Begriff der Glückseligkeit nicht mit dem Begriffe der Sittlichkeit; er fand die Quelle des Strebens nach jener in der Sinnlichkeit des Menschen, so wie den Grund dieser in der Vernunft. Auch war er weit davon entfernt, die sinnliche Glückseligkeit für das vornehmste Object des Begehrungsvermögens zu achten, dem die Anfoderung der sittlichen Vernunft nachstehen müsse; oder wohl sinnliche Glückseligkeitsmaximen für die eigentlich sittlichen Maximen zu erklären. Vielmehr war es insbesondre dieses, was ihm die Moraltheorie der Sophisten verwerflich machte, und ihn zur Bestreitung und Widerlegung derselben bewog. Als er aber in der Untersuchung auf den Punct gerieth, der am meisten der Entscheidung bedarf, wie sich die Selbstliebe mit dem Sittengesetze der Vernunft in allen Fällen vertragen möge; wie die Tugend dem Menschen ein begehrungswerther Gegenstand bleiben könne, auch dann, wenn sie Aufopferung der sinnlichen Glückseligkeit, der irdischen Güter und des Lebens selbst erheische; verließ er gewissermaßen die Distinction zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, die er vorher zur Widerlegung des groben Eudämonismus gemacht hatte, und schob einen andern Begriff von Glückseligkeit unter, um die Harmonie derselben mit der Tugend, und die Möglichkeit der Realisirung des höchsten Gutes für den Menschen unter der Supposition der Sittlich-

lichkeit,

lichkeit, als obersten Zweckes derselben, behaupten zu können. Er stellte schlechthin den Satz auf: Die Sittlichkeit ist nothwendige Ursache der Glückseligkeit, und so mußte er auch die Folge einräumen, welche sich aus demselben ergiebt: Sittlichkeit und Glückseligkeit sind identische Begriffe; und man kann das höchste Gut des Menschen nicht sowohl durch eine Verbindung von Tugend und Glückseligkeit, sondern durch das Eine, wie das Andere, definiren. Hätte Plato jenen Satz in einer gewissen Einschränkung verstanden, so war er nicht unrichtig. Eine wahre Glückseligkeit im Widerspruche mit der Sittlichkeit ist unmöglich; diese leztere ist es, die eine zweckmäßige Richtung und Harmonie der Gefühle, Neigungen und Begierden mit der Bestimmung des Menschen hervorbringt und unterhält, und insofern das Wohlseyn des Menschen begründet. Allein Plato verstand jenen Satz unbedingt, und da wurde er unhaltbar und phantastisch; wiewohl Plato freylich, weil er einmal genöthigt war, auf das Bedürfniß des Menschen für Glückseligkeit zu sehen, und sie vom Begriffe des höchsten Gutes nicht trennen konte, sehr zu entschuldigen ist, daß er das Bewußtseyn der Sittlichkeit selbst für die höchste Glückseligkeit hielt; denn unter dieser Bedingung, schien es ihm, könne allein der sinnlich angenehme Zustand untergeordneter Zweck für den Menschen seyn. Die besondern Argumentationen, wodurch er seinen Satz noch zu befestigen suchte, sind sehr unzulänglich. Er folgerte ihn auch daraus, daß, wenn die Glückseligkeit nicht in der Sittlichkeit selbst bestehe, die Gottheit fodere, der sittliche Mensch solle unglückselig, und der unsittliche glückselig seyn, was dem Begriffe von der Gottheit entgegen sey; daß

Eltern

Eltern bey der Erziehung der Kinder ausser der Tugend auch zugleich die Glückseligkeit derselben beabsichtigen, und sie um dieser willen zur Tugend erziehen; folglich schon nach der gemeinen praktischen Beurtheilung Tugend und Glückseligkeit auf Eins hinauslaufen müßten; daß Sittlichkeit der Glückseligkeit nothwendig zur Triebfeder bedürfe, weil Niemand tugendhaft würde seyn wollen, wenn gar kein Vergnügen damit verbunden wäre; und dieser Umstand sey so dringend, daß man, falls der obige Satz auch nicht wahr wäre, doch die Menschen von der Wahrheit desselben überreden müsse, da das Sittengesetz oft Aufopferung der Sinnenlust verlangte, und dafür Entschädigung nothwendig sey. Alle diese Gründe beweisen nur die Unzertrennlichkeit von Tugend und Glückseligkeit im Begriffe des höchsten Gutes; aber in Hinsicht auf die mögliche Realisirung desselben beweisen sie nicht, daß Glückseligkeit mit der Tugend identisch sey, oder nothwendig durch diese gewirkt werde. Plato gieng indessen noch weiter. Er wollte die Tugend nicht bloß dem Menschen als Vernunftwesen, sondern sogar als Sinnenwesen, unter dem Namen der höchsten Glückseligkeit darstellen. Seine Raisonnements sind aber nicht bündiger, als vorher. Nur der Besitz des Guten, sagt er, macht glückselig; wer sittlich handelt, besitzt allein das Gute; also ist der Tugendhafte allein glückselig. Das zu Erweisende war hier vorausgesetzt. Eben so in dem Schlusse: Das edlere und wahrere Vergnügen ist dem unedlern und minder wahren vorzuziehn; nun aber ist die Seele ein reelleres und folglich edleres Wesen, als der Körper; die Befriedigung der Bedürfnisse der Seele gewährt also ein edleres und wahreres Vergnügen, als die Befriedigung der Bedürfnisse

des Körpers; die Mittel zu jener sind edler, als die Mittel zu dieser; unter den Bedürfnissen der Seele sind die der Vernunft die wichtigsten; sonach ist auch das Vergnügen, was ihre Befriedigung begleitet, das höchste; — in diesem Schlusse sind die Prämissen unerwiesene Suppositionen. Bey dem Werthe also, welchen die Sittlichkeit für den Menschen hat, da sie zugleich die wahre Glückseligkeit selbst ist, nach welcher ihn ein innerer Drang seiner Natur streben läßt, ist sie ein nothwendiger Gegenstand des Begehrungsvermögens. Sie kann dieser aber nur dann erst seyn und werden, wenn die Thätigkeit der Vernunft erwacht ist; daher ist das vernünftige Begehren des Sittlichen nicht, wie das Begehren des sinnlichen Vergnügens, was schon der Instinct bewirkt, ursprünglich angebohren; sondern es wird gewissermaßen erst erworben. Plato nannte das vernünftige Begehren die himmlische Liebe, deren Object die sittliche Vollkommenheit, die innere moralische Schönheit ist. Er setzte dieser die physische Liebe entgegen, die sich an der körperlichen Schönheit weidet, eine Folge des Geschlechtstriebes ist, und überhaupt bloß angenehmen Sinnengenuß bezweckt *).

In einem bestimten Sinne ist die sittliche Vollkommenheit des Menschen dem Plato mit der Tugend (αρετη) identisch; in einem andern Sinne braucht er das letztere Wort aber auch für die subjective Handelnsweise, welche die Angemessenheit des Men-

*) De legg. I. p. 18. V. p. 213. XII. p. 220. De republ. IV. p. 329. IX. p. 260. 276. X. p. 331. Gorg. p. 106 sq. Meno p. 366. Theaetet p. 119. Protag. p. 180. Alcib. I. p. 30. Menexen. p. 302. Euthyphro p. 21. Sympos. p. 235. Phaedr. p. 301. Vergl. Tennemann's System der Plat. Phil. B. IV. S. 62 ff.

Menschen zum Sittengesetze verlangt. Er unterscheidet in diesem andern Sinne **vier** Hauptarten der Tugend, die **Weißheit** (σοφια, φρονησις, νυς), die **Mäßigkeit** (σωφροσυνη), die **Tapferkeit** (ανδρεια), und die **Gerechtigkeit** (δικαιοσυνη). Alle Tugenden haben zum Zwecke, die sinnlichen Begierden und Gefühle mit der Vernunft in Harmonie zu bringen. Die **Weißheit** ist die Erkentniß der sittlichen Vernunftgesetze in ihrer Anwendbarkeit auf den Willen; wirklich angewandt ist sie die Basis aller Tugend überhaupt; sie kann gemeine oder wissenschaftliche Erkentniß seyn; nur daß sie im ersten Falle schwankend und undeutlich ist. Die **Mäßigkeit** ist selbstthätige Unterordnung des sinnlichen Begehrungsvermögens unter das Vernunftgesetz; wäre sie bloß eine Folge der Unempfindlichkeit, des Temperaments, köute sie nicht für Tugend gelten. Die **Tapferkeit**, als Tugend, besteht nicht in physischer Stärke, im Muthe gegen Gefahr; denn diese setzen körperliche Dispositionen voraus; sondern sie liegt in der beharrlichen Gemüthsstimmung, bloß das Böse zu fürchten, das physische Uebel um des Moralisch-Guten willen standhaft ertragen zu können, und die sittliche Maxime unabhängig von sinnlicher Lust und Unlust zu vollziehen. Die **Gerechtigkeit** endlich besteht darin, daß der Mensch seine Pflichten gegen andere vollkommen erfüllt. Bey diesem weitern Begriffe der Gerechtigkeit nahm **Plato** sie nicht selten für Sittlichkeit überhaupt; oft aber bezeichnet ihm das Wort auch nur die Gesinnung, rechtmäßig zu handeln, in engerer Bedeutung. Alle diese Haupttugenden sind aufs genaueste verknüpft, und keine darf ohne die andere seyn, wenn eine vollendete Sittlichkeit dargestellt werden soll. Man muß inzwichen

die wahren Tugenden nicht mit den falschen und scheinbaren verwechseln. Es kann dem äussern Ansehn nach sittlich gute Handlungen geben, die es gleichwohl nicht vermöge des innern Princips in dem Handelnden sind, aus welchem sie fließen; die vielmehr aus irgend einem eigensüchtigen Zwecke, zur Befriedigung irgend einer Begierde oder Leidenschaft, ausgeübt werden; diese verdienen den Namen tugendhafter Handlungen gar nicht. Auch können Menschen durch einen Mechanismus der Gewohnheit, der Erziehung, tugendhaft handeln; allein sie thun es nicht aus Einsicht des Vernunftgesetzes; das nannte Plato eine gemeine Tugend, die Tugend des großen Haufens, der er die Tugend des Weisen, die auf Vernunfteinsicht und Vernunftthätigkeit beruhte, entgegensetzte *).

Mit der Moral des Plato hängt die Politik (Πολιτικη, Βασιλικη) desselben auf's engste zusammen, und diese ist durchaus auf jener erbaut worden. Er hat das Verdienst, zuvörderst den Begriff derselben mit großem Scharfsinne untersucht zu haben. Sie ist ihrem formalen Charakter nach eine theoretisch-praktische Wissenschaft, und zugleich absolut gesetzgebend (αυτεπιτακτικη); denn sie setzt fest, was geschehen soll, ohne daß es eine noch höhere Legislation gäbe, von welcher sie wiederum ihre Gesetze empfienge. Ihr Gegenstand ist eine Gesellschaft von Menschen, die zu dem gemeinschaftlichen höchsten Zwecke geleitet und regiert werden soll. Als absolut gesetzgebende Wissenschaft ist sie aber nicht ein noth-

*) Phaedo p. 147. De republ. VI. p. 71. IV. p. 374. X. p. 330. De legg. I. p. 45. III. p. 129. IV. V. IX. p. 24. XII. p. 222. Gorgias p. 130. Laches p. 199. Politicus p. 108. Theaetet p. 121. Meno.

nothwendiges ausschließendes Eigenthum derer, welche für das Bedürfniß dieser Gesellschaft wirksam sind; nicht der Handwerker, der Krieger, der Priester, der Richter, des Regenten; denn sie soll diesen selbst vorschreiben, wie ihre Wirksamkeit anzuordnen sey. Sie ist also in der monarchischen Verfassung nicht dem Monarchen, als solchem, nothwendig und ausschließend eigen; nicht in der oligarchischen den Oligarchen; nicht in der Demokratie dem Volke. Daher ist es in den wirklichen Staten nicht die wahre Statswissenschaft, welche regiert; es ist vielmehr Despotismus der Gesetze, oder Despotismus der Willkühr, welcher die Herrschaft ausübt; der eine regiert seiner Natur nach, und wie er in der Erfahrung entsteht und sich äussert, eben so im Widerspruche mit jener, wie der andere. Für positive Gesetze, wenn sie in der That politisch gültig seyn sollen, muß man einen Kanon aufsuchen, welcher anzeigt, wie sie es seyn können, und warum sie es sind. Dieser Kanon, der erst die wahre Statswissenschaft seyn würde, ist allein, weil er absolut gesetzgebend wäre, in der Vernunft anzutreffen, als dem einzigen unbedingten Vermögen, welches die allgemeingültigen Begriffe vom Wahren, Guten und Gerechten für das Individuum liefern kann, und sie folglich auch für den Stat liefern muß. Der Stat kann keinen andern vernunftmäßigen Zweck haben, als wie das allgemeine Beste der Mitglieder, welche ihn bilden. Dieser Zweck kann nur erreicht werden, wenn jedes Glied im Verhältnisse zu den übrigen thut, was es thun soll und thun darf; wenn also Alle ihre Wirksamkeit unter dem Principe der sittlichen Vernunft in eine gemeinschaftliche Sphäre vereinigen. Bew kung der Sittlichkeit der Bürger

ist sonach immer das oberste Ziel, worauf die Verfassung und Gesetzgebung eines Stats gerichtet seyn muß. So wie der einzelne Mensch nur dadurch die Vollendung erreicht, daß seine ganze Natur Einheit und Harmonie ausdrückt, welches bloß durch eine richtige Unterordnung aller seiner Anlagen und ihrer Aeusserungen unter die Vernunftgesetze geschehen kann; so kann auch der Stat nur in dem Falle als vollendet betrachtet werden, wenn er eine Gesellschaft von Menschen darstellt, die alle dem Sittengesetze gehuldigt haben. Aus diesem allen fließt folgender Begriff des Plato von der Politik: Sie ist die Wissenschaft, die Menschen zu einer Gesellschaft zu verbinden unter der Herrschaft des Sittengesetzes, und sie in dieser Verbindung zu erhalten.

Die vornehmste Quelle, um Plato's politisches System kennen zu lernen, ist sein Werk von der Republik. Die Absicht desselben ist aber nicht sowohl, eine auf Moralität gegründete und diese bezweckende idealische Statsform aufzustellen; als vielmehr ein Ideal der Tugend des Menschen in einem Gemählde anschaulich zu zeigen, in einem Ideale der Tugend des Stats *). Daher beginnt der Dialog mit der Entwickelung des Begriffes der Tugend (Gerechtigkeit) überhaupt; das Problem von der besten Republik wird um dieses Begriffes willen aufgeworfen und gelöst; und das Ganze endet nicht damit, daß nun das Ideal eines Stats, sondern damit, daß der Begriff der Tugend bestimt und anschaulich dargelegt sey. Gleichwohl so wie dem Plato der Begriff der Tugend Haupt-gegen-

*) *Morgenstern* Commentationes de *Platonis Republica*; Halis Sax. 1794. 8.

gegenstand war, so ist ihm die beste Statsverfassung das nächste Object, das ihn bey dieser Gelegenheit beschäfftigte; und er verband auch damit, was die freyere Form des Dialogs gestattete, in Digressionen manche andere Materien. In den Büchern von den Gesetzen thut Plato zuweilen andere Vorschläge, als wie in dem Werke über die Republik; das rührt wohl daher, weil er in diesem an ein Ideal, und die Möglichkeit der Realisirung desselben, dachte, weil er also hier die Menschen nahm, wie sie seyn sollten; in jenem aber eine wirkliche Statsgesetzgebung bezweckte für die Menschen, wie sie sind, und den Umständen nach seyn können.

Aus dem vorausgesetzten Begriffe der Statswissenschaft ergab sich die Abtheilung ganz natürlich, welche Plato von ihren Gegenständen machte. Sie muß zuvörderst die Grundsätze feststellen, nach welcher der Stat am besten eingerichtet und verwaltet wird (Κριτικη); zweytens jenen Grundsätzen gemäß die Statsverfassung und die Gesetze bestimmen (Νομοθετικη); drittens Regeln für die Ausführung und Verwaltung der Constitution und der Gesetze ertheilen (Επιςατικη). Derjenige ist der eigentliche Regent und Statsmann, welcher die hierzu erforderlichen Erkentnisse besitzt, er mag wirklich regieren oder nicht. Bey den Bedingungen, unter welchen Jemand diese Kentnisse besitzen kann, sind es nur wenige, die befugt seyn mögen, sich des Besitzes derselben zu rühmen. Den Dünkel, sie zu besitzen, haben leider! sehr viele, und das ist die Ursache, warum die meisten positiven Staten mit so wenig Vernunft angeordnet sind, und mit so wenig Weißheit regiert werden. Die Statswissenschaft ist ein Erzeugniß der Vernunft, also ein Theil der

Philosophie, und eine Wissenschaft der Philosophen. Deßwegen sollten auch allein Philosophen regieren, und die Macht des States für die vernunftmäßigen Zwecke desselben anzuwenden befugt seyn; anstatt daß die Macht gewöhnlich in den Händen schlechter, oder doch unwissender Menschen ist, die sie nicht zu gebrauchen verstehn. Das ist der Sinn, welchen Plato mit seinem berühmten Philosophenregimente verband. Unter den Philosophen werden hier aber bloß diejenigen gemeynt, die wirklich durch Anstrengung ihres Geistes die Vernunfterkentniß ergründet, und sie zugleich zu ihrer Vervollkomnung, insbesondre zur Ausbildung ihrer Sittlichkeit angewandt haben, die demnach in der That die weisesten und besten Menschen (οἱ ἄριστοι) sind; denn einzig von diesen kann sich die menschliche Gesellschaft die Stiftung einer zweckmäßigen Statsverfassung, und eine zweckmäßige Administration derselben versprechen. Das Paradoxe, welches schon Plato's Zeitgenossen in dieser Behauptung zu finden glaubten, ist nach dem Urtheile ihres Urhebers bloß scheinbar; es existirt noch keine nach philosophischen Principien gegründete Statsverfassung in der Erfahrung; darum hält man sie für ein excentrisches Ideal; gleichwohl ist es doch die Philosophie, welche die Principien der Statswissenschaft gewähren muß, und der Fall läßt sich sehr wohl annehmen, daß die Regenten wirklich Philosophen wären *).

Ueberhaupt wenn man das vom Plato für die beste Republik gefoderte Philosophenregiment unter den Bestimmungen, mit welchen er sich dasselbe dachte,

*) Politicus p, 70 sq. Alcib. I. p. 19. Meno p. 368. Amatores p. 42. De republ. I, 187. III, 314. V, 52. VI, 69. VII, 136. De legg. III, 133. X. p. 75.

te, nur als ein Bestandstück seines politischen Ideals betrachtet, so läßt sich gegen dasselbe nichts einwenden. Eine Republik, welche die Vernunft für die beste anerkennen soll, kann nicht anders entstehn und dauern, als wenn die Weisen und die Besten sie bilden und verwalten; und will man diese Philosophen nennen; wer könte das Philosophenregiment misbilligen? — Betrachtet man es aber in Ansehung seiner wirklichen Ausführbarkeit in der Erfahrung, so ist es nur ein reizender Traum. So weise und edle Menschen, wie sie Plato an der Spitze seines States verlangte, sind so selten, so schwer zu erkennen. Die Mittel und Arten, sie empor zu heben zu der Bestimmung, deren sie allein würdig sind, sind so trüglich und unsicher; daß bey dem Entwurfe und der Handhabung einer Constitution wahrlich nicht viel auf solche Urheber und Verwalter derselben zu rechnen ist. Gesetzt aber, Philosophen im Platonischen Sinne des Worts gründeten die Verfassung und regierten sie; so ist auch zur Möglichkeit und Dauer derselben ein Volk nothwendig, das der Achtung vor dem Sittengesetze der Vernunft, und dem aus diesem hervorgehenden Endzwecke der Menschheit, empfänglich ist, und sie als die herschende Triebfeder in seine praktische Lebensweise aufnimt. Der Hypothese eines solchen Volks widerspricht aber die Geschichte und die alltägliche Erfahrung durchaus. Diese beyden Gegengründe sind so einleuchtend, daß deßwegen auch alle historische Politiker in der Theorie, und die wirklichen Statsmänner, die Platonische Philosophenrepublik von jeher als ein Hirngespinst belächelt und bespöttelt haben. Demungeachtet, obgleich Plato's Politik in den Büchern von den Gesetzen sich mehr zur Empirie hinneigt, scheint es

doch, als ob er selbst an der Ausführbarkeit seines Ideals, oder wenigstens an der Möglichkeit einer demselben sich nähernden positiven Statsverfassung, nicht ganz verzweifelt hätte. Schwerlich würde er sonst so großen Fleiß auf die Darstellung seines Ideals gewandt; das Neue, Auffallende, Seltsame, was es für den Erfahrungspolitiker hat, so zu vertheidigen und zu rechtfertigen sich bemüht; und selbst die Grundlinien einer nach seiner Meynung dem Ideale anpassenden Statsform gezogen haben. Auch war es wohl die Realisirung eben der besten Republik, so weit sie unter den Umständen thunlich seyn möchte, die er bey der vertrauten Verbindung mit dem Dion beabsichtigte, und die ihn bewog, auf die philosophische Bildung des jüngern Dionys eine so große und wiederholte Aufmerksamkeit zu richten. Uebrigens lag freylich die Idee der philosophischen Republik schon in der Tendenz der Moralphilosophie des Plato; indessen hat doch wohl die ehemalige Existenz des Pythagoreischen Bundes sehr viel dazu beygetragen, daß Plato eine so hohe Anhänglichkeit an die Idee gewann, sie so sorgfältig entwickelte, und die Hoffnung zu ihrer Verwirklichung nicht ganz aufgab.

Wenn die Statswissenschaft aus der Vernunft ihren obersten Kanon entlehnen muß, so ist diese es auch, welche den höchsten Endzweck des States überhaupt bestimt, und fodert, daß eine Statsform, die von ihr gebilligt werden soll, sich dem Zwecke so viel wie möglich anschmiege. Der höchste Endzweck des Stats muß aber nothwendig mit dem höchsten Endzwecke des einzelnen Menschen zusammenstimmen. Er kann also kein anderer seyn, als Sittlichkeit und Glückseligkeit der Individuen. Eben darum vereinigen sich die Menschen zu einem State, um das Ziel,

das

das jedem seine Vernunft, wenn sie gehörig entwickelt ist, vorsteckt, desto leichter und sicherer zu erreichen. Die Vereinigung um eines Zweckes willen muß unter Gesetzen stehn, und da der Stat den höchsten Endzweck der Menschheit zu befördern dienen soll; so müssen die Gesetze solche seyn, welche sowohl alle Mitglieder angehn, weil sonst keine Gesellschaft existiren könte, als auch der Realisirung des Endzwecks angemessen sind. Nur auf diese Art kann das gemeine Beste des Stats bewirkt werden. Wo hingegen Gesetze statt finden, die zwar den Vortheil einzelner Individuen und Parteyen der Gesellschaft beabsichtigen, aber nicht das Wohl des Ganzen in Hinsicht auf seinen wahren Hauptzweck: da ist kein Stat möglich, mit welchem die Vernunft und die Gesellschaft überhaupt zufrieden seyn könten. Soll von den allgemein verbindlichen Gesetzen, sofern das allgemeine Beste ihr Object ist, ein entsprechender Erfolg zu hoffen seyn, so muß aber auch die allgemeine Achtung der Bürger davor die Triebfeder seyn, welche sie vollziehen hilft. Diejenigen, welche die Gesetze geben und ausüben, heißen die **Regenten** des Stats. Sie sind aber als solche wiederum dem Sittengesetze, und dem Urheber desselben, der Gottheit, unterworfen; dürfen sich also nicht ihrer Willkühr und Laune überlassen; sondern müssen als Beschützer und Beförderer der Glückseligkeit des Stats handeln, die mit der Sittlichkeit der Individuen identisch ist. Der Mensch unter der Regierung der Vernunft stellt den Stat im Kleinen vor; die Vernunft ist der Regent; die sittlichen Gefühle sind dessen Gehülfen; das sinnliche Begehrungsvermögen ist der Unterthan; der ganze Mensch in seiner sittlichen Vollendung muß Ein harmonisches Ganzes seyn. Eben dieses gilt von

dem

dem State im Großen als einer Gesellschaft von Menschen. Auch der Stat muß die Tugenden des einzelnen Menschen haben, Weißheit, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit; der Regent muß durch Gesetze der Vernunft regieren; und die Unterthanen müssen durch Beherrschung ihrer Sinnlichkeit jenen Gesetzen dienen. Unter diesen Bedingungen kann die Einheit des States entstehen, Ein harmonisches Ganzes der Gesellschaft; der Stat wird Eine moralische Person im eigentlichen Sinne des Worts durch seine Mitglieder und ihre Handelnsweise, wie es das Individuum durch sich allein seyn soll. Mit dieser Sittlichkeit des Stats sind die wahre Freyheit und Glückseligkeit der Bürger desselben unzertrennlich verbunden. Jene ist nicht Zügellosigkeit der Begierden; denn diese hat im Gegentheile Unterdrückung der Freyheit zur Folge; wo sie herscht, giebt es nur Despoten und Sclaven; jene ist vielmehr allgemeine Anerkennung und Beobachtung der Vernunftgesetze, wo jeder thun kann, was sittlich gut und recht ist, d. i. mit möglichster wirklicher Freyheit handeln kann. Auch die wahre Glückseligkeit des Stats läuft nicht darauf hinaus, daß die Bürger reich seyen; daß die Gesellschaft überhaupt Macht besitze; sondern sie hängt von der Sittlichkeit ab, und wird unmittelbar durch sie hervorgebracht. In einem State, wo jeder Bürger gegen den andern seine Pflichten erfüllt, wo jeder sich selbst zu einem guten Menschen ausbildet, und die Thätigkeit aller zu einer gemeinschaftlichen Vollkommenheit, so weit sie möglich ist, hinstrebt, muß auch jeder die Glückseligkeit genießen, deren er in seinen Verhältnissen nur fähig ist *).

Um

*) De republ. IV. p. 332. VI. p. 100 f. De legg. I. p. 45. IV. p. 180. IV. p. 45. Politicus p. 87 sq.

Um einen Stat überhaupt gut und zweckmäßig zu organisiren, muß man vorher das Object desselben in seinen wesentlichen und nothwendigen Bestandtheilen, und die dringendsten damit verbundenen Erfordernisse, kennen gelernt haben. Ein Stat ist eine Gesellschaft von Menschen. Diese haben zunächst physische Bedürfnisse, der Nahrung, der Kleidung, des Schutzes und Obdachs gegen den Ungestüm der Witterung und äussere Beeinträchtigungen. Es ist der Erfahrung zuwider, daß einzelne Menschen durch sich selbst allen diesen Bedürfnissen ein Genüge zu thun vermöchten; sie müssen sich also dazu vereinigen; und jeder muß zur Befriedigung derselben dasjenige leisten, was er vermöge seiner Kräfte, Talente und Verhältnisse am besten zu leisten vermag. Oder: Die verschiedenen Arten der Arbeit, welche die Gesellschaft zu ihrer Erhaltung, und nach und nach zur Bequemlichkeit, erheischt, müssen auf eine der Fähigkeit der Individuen gemäße Weise vertheilt seyn. So geht zuvörderst aus dem natürlichen Bedürfnisse der Gesellschaft der Nährstand hervor, der die Ackerbauer, Handwerker und Künstler unter sich befaßt. Nicht leicht aber bleibt eine Gesellschaft innerhalb den Grenzen der Bedürfnisse des Lebens und der Bequemlichkeit stehen. Einzelne und auch wohl ein größerer Theil der Mitglieder streben nach angenehmen Genüssen, und Vervielfältigung der Mittel dazu. Der Luxus dringt in die Gesellschaft ein. Diesem letztern kann ein Stat sich niemals ergeben, ohne daß nicht zugleich die Begierde nach fremdem Gute, und alle daraus entspringende Kränkungen und Beleidigungen Anderer auf ihn folgten. Bey einer solchen Stimmung der Gemüther ist Krieg unvermeidlich sowohl mit innern als mit äussern Feinden, die etwa

durch

durch die Habsucht und Ungerechtigkeit der Bürger gereizt Entschädigung oder Rache suchen, oder auch die ihre eigene Habsucht auf Kosten der Bürger befriedigen wollen. Wo Krieg möglich und wahrscheinlich ist, sind Vertheidiger (Krieger) nöthig. Diese müssen einen besondern Stand ausmachen, wenn sie zu ihrer Bestimmung für den Stat tauglich seyn sollen; denn jede Classe von Menschen kann sich nur Einem Geschäfte widmen, für welches sie besondere Anlage und Beruf hat. Der Krieger muß sich vornehmlich durch Stärke, Gewandtheit des Körpers und Muth auszeichnen. Damit er aber bey diesen Eigenschaften, die ihm gegen den Feind unentbehrlich sind, nicht seinen eigenen Mitbürgern, welche er schützen soll, gefährlich und verderblich werde; so müssen Geist und Herz in dieser Hinsicht zur Humanität und Friedfertigkeit bey ihm gebildet werden. Dieß geschieht durch Erziehung mittelst der Gymnastik und Musik, wovon jene ihm die kriegerischen Qualitäten verschafft, diese seine Denkart und Sitten veredelt, und ihm Achtung und Liebe für das Vaterland und die Mitbürger einflößt. Der Begriff der Musik hatte bekantlich bey den Griechen einen viel größern Umfang, als bey den Neuern. Er umfaßte damals fast alle Künste und wissenschaftlichen Kentnisse, die sich ein freygeborner Grieche zu erwerben hatte, namentlich die Poesie, und diese ganz vorzüglich, da alle wissenschaftliche Cultur der Griechen mit dem Lesen ihrer berühmtesten Dichterwerke begann. Inzwischen darf eben diese Poesie nur insofern für ein Erziehungsmittel gelten, als sie schöne Thaten verherrlicht, und den Geist zu heroischen Gesinnungen der Tugend entflammt. Selbst die eigentliche Musik (im neuern Sinne des Worts) muß auf Sittlichkeit abzwecken, und darf

darf durchaus nicht mit derselben disharmoniren. Jede wohllüstige, schmelzende, klagende Tonart und Melodie ist als verboten zu betrachten; nur eine solche ist erlaubt, die Festigkeit des Sinnes, Selbstbeherrschung, Mäßigung der Affecten, Entschlossenheit und Muth im Unglücke, ausdrückt. Aus dem Wehrstande, der den zweyten Hauptstand im State ausmacht, müssen die Regenten und Beamten des Stats gewählt werden (der obrigkeitliche Stand). Die Erziehung derselben ist zwar anfangs mit der Erziehung der Krieger gemeinschaftlichen Regeln unterworfen, wie es auch nicht anders seyn konte. Allein weil die Eigenschaften, welche den guten Krieger vollenden, noch nicht zu einem Regenten hinreichend sind, indem dieser die Statsweißheit besitzen, und die Bedingungen derselben erfüllt haben muß; so muß die Erziehung desselben auf einen höhern Grad wissenschaftlicher Einsicht gerichtet; er muß zum vollendeten Philosophen erzogen werden. Inwiefern Jemand mit den nöthigen Anlagen dazu ausgerüstet sey, kann bey dem ersten Unterrichte, den er für seine Bestimmung als Krieger empfängt, bemerkt werden. Wird er zur Regentenbestimmung tauglich gefunden, so wechseln philosophische Belehrungen hernach mit kriegerischen Uebungen und Geschäfften im Dienste des Stats ab. Wegen der gethanen Fortschritte werden öftere Prüfungen angestellt; und erst im funfzigsten Jahre wird überhaupt Jemand fähig, ein obrigkeitliches Amt zu verwalten; vorausgesetzt, daß er Alles geleistet habe, was der Stat von ihm zu fordern durch die Verfassung berechtigt war. Die Pflicht der obrigkeitlichen Beamten besteht darin, daß sie für die innere und äussere Sicherheit des States sorgen, und sich hierzu der Krieger

zweck-

zweckmäßig bedienen; daß sie jede Beeinträchtigung der Bürger gegen einander und der Auswärtigen verhindern. Auch müssen sie darauf achten, daß der Stat weder zu geringfügig, noch zu groß; weder zu reich, noch zu arm sey; damit bey zu großem Reichthume nicht Schwelgerey und Wohllüste, und bey großer Armuth nicht Niederträchtigkeit der Gesinnungen unter den Bürgern herschend werden. Endlich sollen sie die übrigen Diener des Stats auswählen, die wiederholte Prüfung derer übernehmen, die zu künftigen Regenten bestimt sind, und sich der Aufsicht derselben unterziehen; so wie überhaupt jedem Bürger im State das Geschäfft und den Beruf anweisen, wozu er die meisten Kräfte und Fähigkeiten hat *).

Ein ganz eigenthümlicher Zug der Platonischen Statsverfassung ist die Rolle, welche in derselben den Weibern zugetheilt wird. Diese sollen gleiche Rechte mit dem männlichen Geschlechte haben, mit ihm dieselbe Erziehung genießen, und wenn sie durch Talent, Kentnisse, Charakter und Verdienst dazu fähig sind, auch zu den obrigkeitlichen Aemtern und Würden gelangen können. Es ist dieß eines von den Instituten des Plato, die man nicht bloß paradox, sondern unnatürlich und chimärisch nennen kann, und wobey er die Naturbestimmung des Weibes, die Eigenheiten seines Körpers und Temperaments, und die damit verbundenen Gebrechen, ganz übersah, oder doch viel zu wenig in Anschlag brachte. Was ihn wohl zu der Idee des Instituts veranlaßt haben mag, war die zu große Unterdrückung und Herabwürdigung des andern Geschlechts bey den Griechen, und die schimpf-

*) De republ. II. p. 230. III. p. 313. IV. p. 327. VI. p. 69. VII. p. 136.

schimpfliche Abhängigkeit desselben von den Männern. Plato wollte es von einem zu niedrigen Standpuncte in der Gesellschaft zu einem höhern desselben würdigern hinaufziehn. Auch konte ihm in der Erfahrung die Bemerkung nicht entgangen seyn, daß einzelne Weiber sich eben so gut wie Männer durch Einsicht, Tugend und Muth in Gefahren hervorthun; in Ansehung der Abhärtung des Körpers, die zu Kriegsdiensten erforderlich ist, hatte er sogar das wirkliche Beyspiel der Spartanerinnen vor sich; er zog also hieraus den freylich übereilten Schluß, daß die Weiber zur Erreichung aller möglichen Statszwecke eben so fähig seyen, wie die Männer, und daß es nur von der Art der Erziehung abhange, sie den Männern völlig gleich zu machen. Unterdessen ist es doch problematisch, ob Plato jene Vorzüge allen Weibern zuerkant habe, oder nur einer gewissen Classe derselben, nehmlich der, die zu Gattinnen des Wehrstandes bestimt waren. Ein anderer nicht minder merkwürdiger Zug der Platonischen Republik ist die Gemeinschaft der Weiber, der Kinder, und der Güter, welche für eben diesen Wehrstand angeordnet war, und die aus demselben zu wählenden Regenten. Plato hielt diese Einrichtungen für sehr wirksame und nothwendige Mittel zur Erzeugung und Beförderung des Patriotismus bey den Kriegern und obrigkeitlichen Personen. Hätten die Krieger jeder eine besondere Gattinn, und ein Privateigenthum, so würde ihnen dieses ausser dem Interesse des Vaterlandes noch ein eignes Interesse geben, das jenem in vielen Stücken zuwider laufen möchte, und sie zur Ausübung ihrer Pflicht minder fähig machte; anstatt daß bey der Gemeinschaft der Weiber und Güter, von der die Gemeinschaft der Kinder eine natürliche Folge

ist, nur Ein Interesse, das des Vaterlandes, die Krieger und Regenten beseelen würde. Jeder würde in jedem Andern seinen Verwandten, in jedem Kinde das seinige, zu erkennen glauben. Den Ausschweifungen des Geschlechtstriebes, der bey der Gemeinschaft der Weiber zu befürchten stand, meynte Plato dadurch vorzubauen, daß er die Personen, die sich begatten sollten, zwar scheinbar durch das Loos, aber in der That durch die Wahl der Regenten bestimt werden ließ; daß er gewisse Tage festsetzte, an denen die Begattung sollte geschehen dürfen; und sie auf eine gewisse Epoche des Lebensalters einschränkte. Es bedarf wohl keines Beweises, daß Plato hier der sinnlichen Natur des Menschen, wie sie sich in der Erfahrung äussert, zuviel zutraute, oder ihr auch zuviel zumuthete, und die großen Nachtheile völlig übersah, oder bey weitem nicht genug erwog, welche mit jenen politischen Instituten unvermeidlich verknüpft waren*).

Nach der Angabe der Bestandtheile des States überhaupt, und der ihnen nothwendigen Erfordernisse, wenn eine Zusammensetzung derselben zu einer zweckmäßigen Constitution gedeihen soll, suchte Plato die beste Statsform selbst durch eine Kritik sowohl der denkbaren, als in der Erfahrung wirklichen, Hauptarten politischer Verfassungen zu bestimmen. Er unterschied die letztern nach einem zwiefachen Gesichtspuncte: erstlich nach der Zahl der herschenden physischen Personen, und zweytens nach der Beschaffenheit der Triebfedern, welche in der Regierungsform sich verrathen. Aus dem ersten Gesichtspuncte betrachtet herscht entweder nur Einer (Monarchie), oder Mehrere (Oligarchie), oder das ganze Volk (Demokratie). Regiert der Eine

*) De republ. IV. p. 335. V.

Eine mit Einwilligung der Bürger, so ist er König (βασιλευς); regiert er aber ohne diese Einwilligung, so ist er Despot (τυραννος). Sind die Mehreren, welche regieren, die Reichen und Mächtigen, als solche, so sind sie eigentliche Oligarchen; sind sie aber die Bessern, so sind sie Aristokraten. Auch die Demokratie läßt sich zwiefach denken; entweder nach Gesetzen, oder ohne dieselben. Nach den Triebfedern, welche sich in der Regierungsform am wirksamsten zeigen, kann man folgende fünf Hauptarten der Constitution annehmen: diejenige, welche sich ganz auf die Gesetzgebung der Vernunft gründet, und durch die Weisesten und Besten gestiftet wird (die philosophische oder idealische); die ehrgeizige (eine Ausartung der Aristokratie); die gewinnsüchtige; die zügellose; und die despotische. Die vier letztern sind von der Beschaffenheit, daß der sittliche Zweck eines Stats dabey nicht erreicht werden kann. Von den verschiedenen Arten der Statsformen, welche sich nach dem ersten Gesichtspuncte bestimmen lassen, ist vielleicht in der Wirklichkeit keine anzutreffen, oder auch zu realisiren, welche dem Ideale völlig entspräche; allein die eine kann sich diesem mehr als die andere nähern. So ist die durch Gesetze beschränkte Monarchie zwar keine vollkomne, aber sie ist doch eine erträgliche Statsform; ohne Beschränkung durch Gesetze, oder als Despotie, ist sie unerträglich. Die Oligarchie ist immer noch der Demokratie vorzuziehn, als welche die schlechteste Statsform von allen ist, zumal wenn sie gar nicht durch positive Gesetze gezügelt wird. Um den Mängeln abzuhelfen, die von jeder dieser reinen Statsformen der Natur derselben nach unzertrennlich sind, ist es am rathsamsten, eine gemischte Verfas-

 sung

sung zu wählen, und unter diesen erklärte Plato diejenige für die beste, die aus Monarchie und Demokratie zusammengesetzt wäre; eine Meynung, die schon Aristoteles sehr unpolitisch fand *).

So wie Plato sich bemüht hatte, das oberste Princip der Statswissenschaft festzustellen, so suchte er dasselbe auch für die Theorie der positiven Gesetzgebung zu bewirken. Ein gültiges Gesetz überhaupt kann nur ein gerechtes seyn, und ein gerechtes ist wiederum nur dasjenige, was dem obersten Principe der Sittlichkeit gemäß ist. Daher müssen auch alle möglichen gültigen Gesetze überhaupt mit einander zusammenstimmen, und dürfen sich nicht widerstreiten. Der Zweck der Gesetze kann ferner nicht der Vortheil der Machthaber im State, oder auch die Macht und der Reichthum des Volks, oder die eigene politische Unabhängigkeit, oder die Beherschung und Unterdrückung anderer Völker seyn. Die besondern Zwecke einer Gesetzgebung sind theils unsittlich, theils untergeordnet, und dürfen nur insofern verfolgt werden, als es sich mit dem obersten Zwecke verträgt. In Beziehung auf den Stat aber kann der oberste sittliche Zweck der Gesetzgebung nur das Allgemeine Beste seyn, an welchem alle Individuen auf gleiche Weise Theil nehmen, und ohne dessen Erhaltung und Beförderung die bürgerliche Gesellschaft nicht bestehn kann. Für dieses allgemeine Beste müssen die Gesetze nothwendig die Sinnlichkeit bezähmen, und dem Egoismus der Individuen seine Schranken anweisen. Es erhellen hieraus auch die Eigenschaften, welche der Gesetzgeber selbst besitzen muß, so wie die Norm des Ver-

*) De republ. IV. p. 379. VIII. p. 185. IX. p. 237. Politic. p. 99. De legg. III. p. 135. IV. p. 178.

Verfahrens, das er bey der Legislation zu beobachten hat. Er muß mit der Einsicht in die sittliche Bestimmung des Menschen eine tiefe Kentniß seiner gesamten Natur und der aus dieser entspringenden äussern gesellschaftlichen Verhältnisse verbinden, um die Art der Ausbildung der Bürger zu jener Bestimmung gesetzlich anordnen zu können, so weit sie durch Gesetze des Stats angeordnet werden mag. Höchster Zweck bey der Gesetzgebung muß ihm immer seyn, die Handlungen der Bürger überhaupt dahin zu richten, daß nach und nach aller äussere Zwang entbehrlich werde, und das eigne innere Bewußtseyn der Bürger von ihren Pflichten zur Glückseligkeit und Sicherheit des States zureiche. Der Gesetzgeber muß daher vornehmlich für die moralische Erziehung sorgen, als die Grundlage aller Rechtlichkeit der Statsbürger überhaupt. Für die eigentliche positive Gesetzgebung machen die äussern gesellschaftlichen Verhältnisse die Gegenstände aus; denn die innere Pflicht kann nicht Object eines positiven Gesetzes seyn. Jedes positive Gesetz bedarf aber auch Mittel, um die Beobachtung desselben abseiten der Bürger zu sichern. Plato rechnet dahin Belehrung über die Gründe der Verbindlichkeit eines Gesetzes, Ehre und Belohnung für die Befolgung desselben, Schande und Strafe für die Uebertretung. Alle Strafen dürfen nur solchen gesetzwidrigen Handlungen gelten, die mit Absicht und Kentniß des illegalen Charakters derselben geschehen, und sie dürfen ausserdem keinen andern Zweck haben, als den Thäter für die Zukunft zu bessern, und andern einen Abscheu gegen ähnliche Vergehn einzuflößen. Die Strafe ist aber noch von dem Ersatze eines durch die Beleidigung zugefügten Schadens verschieden, als welcher ohnedem geleistet werden

 muß,

muß, soweit er möglich ist. Die Beschaffenheit und der Grad der Strafe müssen sich nach der Beschaffenheit des Verbrechens und dem Grade der Zurechnung richten. Plato hat hierüber mehrere Vorschriften ertheilt, die noch jetzt für die Criminalgesetzgebung lehrreich und gültig sind. Ob er gleich den Begriff eines Verbrechens nicht genau und ausdrücklich vom Begriffe einer bloß gesetzwidrigen Handlung geschieden hat, so erhellet doch aus den Arten gesetzwidriger Handlungen, welche er anführt, und deren Strafbarkeit er im Allgemeinen beurtheilt, daß er den Unterschied kannte und gültig hielt. Er nimmt drey Hauptclassen der Verbrechen an, gegen Privatpersonen (Privatverbrechen), gegen den Stat (Statsverbrechen), und gegen die Religion (Religionsverbrechen); die beyden letztern erklärte er mit Recht für die strafwürdigsten. Auch die Todesstrafe ließ Plato zu gegen einen Verbrecher, dessen Unthaten die äusserste Strafe verdienen, bey dem keine Besserung zu hoffen ist, und dessen entledigt zu seyn, das dringende Bedürfniß des Stats verlangt. Die Verbrechen müssen vor der Bestrafung untersucht, und streitige Rechte unter den Bürgern müssen entschieden werden. Dazu muß der Stat einen Gerichtshof einsetzen, zu dessen Einrichtung Plato ebenfalls mehr Vorschläge gethan hat. Streitige Rechte der Bürger können durch Schiedsrichter ausgeglichen werden, oder auch durch ein förmliches Gericht, dessen Verhandlungen öffentlich seyn müssen. Ueber Statsverbrechen, weil sie den Stat im Ganzen angehn, sollte auch das ganze Volk das Urtheil sprechen. Zur höchsten Instanz bestimte Plato ein Gericht, das aus den einsichtsvollsten und besten Männern bestände, die gefällten Sentenzen prüfte, oder,

wenn

wenn das Urtheil zweifelhaft sey, zuletzt den Ausschlag gäbe. Unter den Mitteln der Beweisführung wollte Plato den Eid nur in den Fällen gestatten, wenn es einleuchtend sey, daß der Schwörende durch den Meyneid nichts gewinnen könne; denn in einem entgegengesetzten Falle sey der Eid bey dem schwankenden Religionsglauben ein höchst unsicheres Mittel. Die beträchtliche Zahl einzelner positiver Gesetze, die in Plato's Büchern von den Gesetzen aufgestellt sind *), kann hier nicht Platz finden, da sie ohnehin sich auf die Localität und eine bestimte Verfassung von Kreta beziehn.

Es ist schon bemerkt worden, daß Plato auch die angemessene Erziehung der Kinder für einen Stat, dessen Zweck Sittlichkeit der Bürger, und dessen Haupttriebfeder Achtung vor dem Moralgesetze seyn sollte, als das erste, heilsamste und nothwendigste Mittel betrachtete. Dem zufolge gab er der Erziehung das Geschäfft, die natürlichen Anlagen des Menschen zu entwickeln, die Aeußerungen derselben auf Sittlichkeit hinzulenken, und die Hindernisse zu entfernen oder unkräftig zu machen, die hier im Wege seyn, und das Gegentheil dessen, was die Erziehung beabsichtigt, hervorbringen möchten. Weil aber nicht alle Anlagen des Menschen für seine höchste Bestimmung von gleicher Wichtigkeit sind, so muß der Erzieher auf das richtige Verhältniß achten, das hier nothwendig ist; er muß seinen vornehmsten Fleiß auf die Cultur der Ver-

*) Man muß diese Bücher ganz und im Zusammenhange lesen, wenn man sich einen vollständigen Begriff von der Platonischen Theorie der Gesetzgebung machen will. Vergl. Tennemann's System der Platon. Philos. B. IV. S. 222.

Vernunft wenden, und demnächst auf die Bildung der niedern Seelenkräfte und des Körpers Rücksicht nehmen; so daß eine vollkomne Harmonie aller Kräfte unter der Herrschaft und der Regierung der Vernunft entspringe. Die Art der Erziehung muß dem persönlichen Zustande des Menschen im zarten Alter der Kindheit und in der Jugend angepaßt werden; äußerer Zwang ist zu verbannen; der Erzieher und Lehrer muß die Individualität seines Zöglings studiren, und ihm durch sein geschicktes und gefälliges Benehmen für die Bildung und den Unterricht Interesse einflößen; anstatt ihn durch rauhe Behandlung, oder durch eine unnatürliche widersinnige abgeschmackte Methode der Belehrung davon abgeneigt zu machen. Zwar sollen Körper und Geist zu einem und demselben Zwecke erzogen werden, und es darf in Beziehung auf diesen keine Disharmonie unter ihnen obwalten; beyde aber erfodern zu ihrer Ausbildung verschiedene Mittel; daher läßt sich die Erziehung in die physische und geistige eintheilen. Schon vor der Geburt des Kindes liegt den Eltern eine pädagogische Verpflichtung ob; sie müssen durch die Sorge für ihren eigenen körperlichen und Gemüthszustand ihre physische und moralische Verderbniß verhüten, um nicht dem Kinde einen Krankheitsstoff oder den Samen moralischer Gebrechen mitzutheilen. Nach der Geburt bedarf das erste Alter des Kindes die eifrigste Pflege und Wachsamkeit, weil in diesem die Entwickelung von Körper und Seele am schnellsten geschieht. Plato giebt die Regel, daß der Erzieher vornehmlich einen Mittelzustand des Kindes zwischen Schmerz und Vergnügen zu erhalten suche. Um dem Körper in der Folge Gesundheit, Stärke und Gewandtheit zu verschaffen, dienen vielfache, doch gehörig gemäßigte,

Uebun-

Uebungen, die auch nicht bloß zur Bildung einzelner Gliedmaßen und Fertigkeiten, sondern des Körpers überhaupt in allen seinen Theilen, abzwecken müssen. Die Erziehung muß mit der Cultur des Gefühlvermögens anfangen, daß in den Kindern der Sinn für das Harmonische, Schöne, Gute geweckt werde; dazu sind Hülfsmittel das lesen der Dichter, Musik, Gesang und Tanz, doch unter Bedingungen der Sittlichkeit. Nächst dieser ästhetischen Bildung müssen die moralische, und dann die eigentlich geistige, die Entwickelung der Vernunft, den Erzieher beschäfftigen. In Ansehung der moralischen komt es hauptsächlich darauf an, die sinnlichen Triebe zu bezähmen, und unter das Sittengesetz zu ordnen, durch Erweckung und Schärfung des moralischen Gefühls. Als Mittel zur Entwickelung der Vernunft empfiehlt Plato den Unterricht in den mathematischen Wissenschaften, von denen zur Philosophie nach der dialektischen Methode überzugehen ist. Die Mädchen müssen übrigens eben so erzogen werden, wie die Knaben *).

Unter den Philosophemen des Plato ist seine Vorstellungsart von der Natur des Schönen noch einer besondern Erwähnung werth. Das Schöne ist nur dem Menschen erkennbar, als welcher allein Sinn für Harmonie, das Wesen des Schönen, hat. Mit dem Schönen muß nicht das Angenehme, Nützliche, Anständige, Gute, verwechselt werden, wenn gleich die Griechen das Wort καλον zuweilen auf diese letztern Begriffe anwandten, wie

*) De legg. I. p. 42. II. p. 58. VI. p. 279. VII. p. 321. VIII. p. 400. De republ. III. p. 290. V. VI. p. 85. VII. p. 134. IX. p. 239.

wie es auch im heutigen deutschen Sprachgebrauche des gemeinen Umgangs mit dem Worte Schön zu geschehen pflegt. Es giebt eine körperliche und eine geistige Schönheit; die Schönheit überhaupt wird also nicht bloß durch das Auge und Ohr wahrgenommen, sondern auch durch den Verstand gedacht; eine Behauptung, zu welcher Plato selbst durch den griechischen Sprachgebrauch des Wortes καλος verführt wurde. Man muß aber schöne Gegenstände, die wirklich wahrgenommen werden, von dem Schönen an sich (dem Urschönen) unterscheiden; jene wechseln beständig ihre Form; das Schöne an ihnen entsteht, läßt eine Erhöhung und Verminderung zu, und kann ganz verschwinden; das Urschöne hingegen ist sich ewig gleich; es ist an keinen bestimten Ort, keine Zeit, kein Verhältniß, kein bestimtes erkennendes Subject gebunden, und eben so wenig an irgend ein bestimtes Object; es ist absolut für sich vorhanden, und alle concrete Gegenstände sind und werden nur dadurch schön, daß sie an dem Urschönen Theil nehmen. Das Urschöne kann also nur durch eine Idee der Vernunft existiren. Diese besteht in dem Ebenmaaße und der Harmonie, oder der Vollkommenheit selbst, die sich äusserlich offenbart; sie ist der Wiederstrahl des Vollkomnen, der sichtbare Abglanz desselben. Das körperliche Schöne liegt in der Harmonie materieller Theile jener Idee gemäß; das geistige Schöne liegt in der Harmonie der Erkentniß und der Handelnsweise mit den Regeln und Gesetzen der Vernunft. Die geistige Schönheit ist ein unmittelbares Erzeugniß der Vernunft selbst; die materielle ist durch die oberste Intelligenz hervorgebracht, welche die Materie nach mathematischen Ideen formte. Der

Mensch

Mensch hat die Fähigkeit, die materielle Schönheit zu erkennen, indem er sie unter die Idee des Urschönen subsumirt. Im Menschen können beyde Schönheiten, die geistige und die körperliche, vereinigt seyn, und diese Vereinigung stellt den schönsten Gegenstand dar, welcher sich denken läßt; doch ist die geistige Schönheit des Menschen die edelste, und sie darf nicht fehlen, wenn auch die körperliche fehlen sollte. Die Wirkung eines schönen Objects auf den Gemüthszustand ist zwar ein angenehmes Gefühl (Wohlgefallen); aber dieses Wohlgefallen ist rein und uneigennützig, und steht in keiner Beziehung weder auf den Nutzen oder Schaden, welchen das Object gewährt, noch auf den besondern Reiz der Sinnenwerkzeuge. Die Menschen sind alle vermöge einer natürlichen Anlage für diese Wirkung empfänglich; aber der Grad und die Art der Wirkung sind bey den Individuen verschieden, eben daher auch ihre Urtheile über einen schönen Gegenstand von einander abweichend, nach der Verschiedenheit ihrer Erziehung, Kentnisse, Vorurtheile, und vornehmlich des sittlichen Charakters. Die Künste des Schönen können sich übrigens nur durch Nachahmung der Natur äussern; für die Beurtheilung komt es darauf an, was für Gegenstände der Künstler zur Nachahmung wählt, und wie er sie darstellt. Das Vergnügen an einem Kunstwerke kann der Maaßstab des Werthes nicht seyn; es ist relativ in Ansehung der Subjecte, und muß selbst nach jenen Bedingungen gewürdigt werden. Was aber die Wahl der Gegenstände betrifft, so darf der Künstler nur solche Gegenstände darstellen, die schon in der Natur schön sind, und unter diesen wiederum am meisten solche, mit denen zugleich ein hoher Grad sittlicher Güte

ver-

verbunden ist. Die Mittel dazu müssen der Darstellung des Gegenstandes durchaus angemessen seyn. Gerade weil Plato das Sittlich-Gute und das Schöne für identisch hielt (denn das Sittlich-Böse konte nach seiner Meynung nie schön seyn); das Schöne nur ein sichtbarer Ausdruck des Sittlich-Guten ist, der eher und leichter von den Menschen aufgefaßt, und von einem sinnlich lebhaftern Wohlgefallen begleitet wird; so rieth er zur Bildung eines sittlichen Charakters von der Erweckung und Bildung des ästhetischen Gefühls auszugehn *).

Das Verdienst des Plato um die Philosophie als Wissenschaft überhaupt läßt sich nunmehro in folgenden allgemeinen Zügen zusammenfassen. Er hatte erstlich einen bestimtern und vollständigern Begriff, als seine Vorgänger, von dem Objecte, Zwecke und Umfange der Philosophie, und erkannte und unterschied genauer die besondern Aufgaben, auf deren Beantwortung sich diese Wissenschaft eigentlich einzulassen hat. Die Principien des Denkens, der Erkentniß, der Sittlichkeit, Gott und Unsterblichkeit, Natur und Freyheit, sind die Hauptziele, nach deren Aufklärung er strebte. Er suchte zweytens nicht bloß das Interesse der theoretischen Vernunft zu befriedigen, wie die berühmtesten metaphysischen Parteyen vor ihm gethan hatten; auch drang er sich selbst und andern keine Gleichgültigkeit gegen die Fragen der theoretischen Vernunft auf, und wiegte sich nicht nach dem

*) Der classische Dialog für Plato's Lehre vom Schönen ist der größere Hippias. Vergl. De legg. II, 66 Polit. p. 108. Charmides p 118. Phaedo p. 227. Cratyl p. 345. Sympos. p. 245. Phaedrus p. 328. Phileb p. 290. Vergl. Tennemann's System der Plat. Philos. B. IV. S. 265.

dem Beyspiele der Sokratiker in einen Indifferentismus in theoretischer Hinsicht ein, um desto eher sich bey einer Moral für das Haus und für den Markt zu beruhigen; sondern ihm waren das theoretische und praktische Interesse des Menschen von gleicher Wichtigkeit, und seine Absicht war darauf gerichtet, die Befriedigung des leztern durch die Befriedigung des erstern zu bewirken. Drittens: Er hellte den Gegensatz zwischen dem Zufälligen und Veränderlichen, und dem Festen und Bleibenden, in der Erkentniß mehr auf; und da er die Gründe desselben in dem Erkentnißvermögen suchte, so war er es, der zuerst die Natur des Erkentnißvermögens tiefer erforschte, und die Möglichkeit einer Verbindung zwischen reiner und empirischer Philosophie hoffen ließ, wenn gleich die Art der Verbindung, welche er selbst unternahm, nicht die richtige war. Viertens hat die Platonische Philosophie Originalität; sie beruht auf einem eigenthümlichen Principe, wiewohl die Philosopheme der Vorgänger Veranlassung gegeben hatten, daß Plato diesen Gang in der Speculation wählte; ausserdem aber zeichnet sie sich vor den ältern Versuchen auch durch eine ohne Vergleich größere Vollständigkeit, durch mehr innern Zusammenhang, und eine gewisse Einheit des Ganzen aus. Die Vernunft wurde in derselben für das Vermögen der Principien zur Erkentniß der Dinge an sich (das Vermögen der Ideen) angenommen; bloß die Wahrnehmung zufälliger veränderlicher Merkmale ward der Sinnlichkeit angewiesen. Um nun die Möglichkeit der Uebereinstimmung der Ideen mit ihren Objecten zu erklären, mußten beyde, die Ideen sowohl als die Objecte, auf eine und dieselbe Grundursache (die göttliche Vernunft) zurückgeführt werden. So wurde die

die Vernunft die einzige Erkentnißquelle für die Philosophie, und diese wurde nun als Wissenschaft des Charakters der Einheit fähig.

Wenn man inzwischen die erwähnten Vorzüge der Platonischen Philosophie zugesteht, so können sie doch nur insofern für Vorzüge gelten, als sie einen beträchtlichen Fortschritt der philosophirenden Vernunft zum Heiligthume des Wahren, Guten und Schönen andeuten. Beurtheilt man den Platonismus in Beziehung auf seinen objectiven wissenschaftlichen Werth, so sind ihm sehr wesentliche Mängel vorzuwerfen, und man muß ihn im Ganzen für ein mislungenes System erklären. Erstlich das Princip desselben; Die Vernunft ist die Erkentnißquelle der Dinge an sich, ist unerwiesen. Es wird aus der Unveränderlichkeit der Ideen und ihrer Abkunft aus der göttlichen Vernunft gefolgert; aber ob das Merkmal des Unveränderlichen auf das Ding an sich übertragen werden könne, ist problematisch, und die göttliche Abkunft der Ideen, als solcher, war vollends ein Irrthum, der daher rührte, daß Plato die Natur der allgemeinen Begriffe verkannte, und ihre wahre Entstehungsart durch das Vermögen der Vernunft nicht einsah. Zweytens gebricht es im Platonismus an einem Leitfaden, um sich der Vollständigkeit der Erkentnißprincipien, auch wenn man die Ideen dafür halten wollte, zu vergewissern. Denn die Bestimmung der Ideen ist von der Wahrnehmung der Objecte, und der Zurückführung derselben auf einen Gattungsbegriff abhängig, welche keiner Regel a priori unterworfen ist und seyn kann. Drittens hat Plato zwar das gesamte Gemüthsvermögen nach seinen Hauptzweigen, dem Vorstellungs-, Begehrungs- und Gefühlsvermögen, unter-

unterschieden; aber er ist weder in die specifische Natur eines jeden dieser besondern Vermögen recht eingedrungen, und hat die wahren Grenzen derselben genau von einander getrennt; noch hat er die nothwendigen Bedingungen derselben, das Wesentliche und Zufällige bey ihnen, und ihr gegenseitiges Verhältniß, mit gehöriger Gründlichkeit und Schärfe aufgesucht und festgesetzt. In Betreff des Vorstellungsvermögens verfehlte er ganz die wahre Differenz zwischen Sinnlichkeit und Verstand; seine Ideen sind daher nichts weniger als eigentlich reine Begriffe und reine Erkentniß, wiewohl er sie für Producte der Vernunft allein hielt, und den Antheil der Sinnlichkeit daran nicht bemerkte. Zur Begründung der Sittlichkeit schien das Ideenprincip ein besserer Führer zu seyn; denn die Idee des absolut Guten liegt wirklich nur in der Natur der Vernunft, und Plato wurde in der Auffindung derselben durch das moralische Gefühl unterstützt. Aber die praktische Gültigkeit jener Idee, und der Charakter der Verbindlichkeit des durch sie bestimten Sittengesetzes, waren damit nicht dargethan; der Zusammenhang der Sittlichkeit mit der Freyheit war nicht hinreichend aufgeklärt; und die Sicherheit der Moral beruhte auf der schwankenden Voraussetzung der Sicherheit des Ideenprincips in theoretischem Betrachte. Dem Plato entgieng daher auch der wahre Theilungsgrund der theoretischen und praktischen Philosophie im Wesen der Vernunftthätigkeit selbst.

Soviel auch Plato für die Vervollkommung der Philosophie und für den zweckmäßigern Anbau des Gebiets der menschlichen Erkentniß überhaupt that; so wurde er dennoch hierin von einem seiner Zuhörer, dem Aristoteles, in einem Grade übertroffen,

troffen, der, wenn man nur einigermaßen fähig ist, hierüber zu urtheilen, zur lebhaftesten Bewunderung dieses ausserordentlichen Kopfes fortreißt. Aristoteles war gebohren Ol. XCIX. zu Stagirae, einer Stadt an der Grenze Macedoniens und Thraciens; kam nach Athen (Ol. CII, 4); genoß den Unterricht des Plato zwanzig Jahre hindurch, hielt sich hernach drey Jahre beym Hermias, Tyrannen von Atarnae in Mysien auf; ward Ol. CIX, 2 vom Philipp von Macedonien zum Lehrer seines Sohnes Alexander berufen; kehrte, da Alexander seinen Eroberzug nach Asien unternahm, nach Athen zurück; lehrte daselbst dreyzehn Jahre im Lyceum, einem Gymnasium vor der Stadt, von Schattengängen umgeben, in der Nähe eines Tempels des Apollo Lycius, von welchem das Gymnasium den Namen empfangen hatte; und starb Ol. CXIV, 3. Er hatte freylich nicht jene feurige idealisirende Einbildungskraft, die in Plato's Genie ein charakteristischer Zug war. Des hohen schwärmerischen Enthusiasmus für das Gute und Schöne war er nicht so empfänglich, um ihm, da es sich in seiner himlischen Natur hienieden nicht zeigt, sogar in überirdischen Regionen nachzuspähen. Er liebte die Ideale nicht, weil sie ihm leere Gebilde schienen. Aber dafür besaß er mit dem Plato gemein alle Geistestalente und Eigenschaften, die einen philosophischen Denker der ersten Größe auszeichnen müssen, und diese in einer Richtung und Energie, wie sie Plato nicht hatte, und nach seiner ganzen Geistesphysiognomie, und der Art seiner Bildung und seiner Studien, nicht haben konte. Eine alles umfassende Wißbegierde; eine dieser angemessene Thätigkeit; tief eindringender Scharfsinn; Witz und praktische Urtheilskraft, genährt und geübt an einem Reich-

Reichthume von Erfahrung; das sind die hervorstechendsten Merkmale des Aristotelischen Genies. Schwerlich hat je ein Mensch gelebt, von dem man so historisch wahr rühmen kann, daß er in einer Epoche, da seine Nation eine hohe Stuffe vielseitiger Cultur erstiegen hatte, alle vorhandene wissenschaftliche Kentnisse nicht bloß in sich vereinigt, sondern sie im Ganzen und im Einzelnen aus zerstreuten verworrenen Massen zu Systemen umgeformt, und zugleich geläutert, berichtigt und unermeßlich bereichert habe. Wenn man sich die Wissenschaft eines Haller, Kant und Kästner in Einem Kopfe verbunden dächte, so würde dieser verhältnißmäßig unter den Deutschen seyn, was Aristoteles allein unter den Griechen war. Plato hatte das Beyspiel eines gelehrten Studiums der Philosophie gegeben; aber er hatte dasselbe nur benutzt, um die Philosophie selbst, als Wissenschaft überhaupt, ihrer innern Beschaffenheit nach dem Ziele der Vollendung näher zu rücken; er hatte nur in dem Bezirke verweilt, welchen der Philosoph sein ausschließendes Eigenthum nennt. Selbst das gelehrte Studium der Philosophie, wie es Plato trieb, wurde durch mancherley Hindernisse beschränkt, die mit seiner persönlichen Lage und seinen Vermögensumständen zusammenhingen. Damals konten nur für einen hohen Preis Schriften erkauft werden, wie dieses die ansehnliche Geldsumme beweist, welche Plato für einige Pythagorische Werke in Großgriechenland hatte bezahlen müssen. Eine irgend vollständige Bibliothek war er nicht im Stande anzulegen; und daher konte seine Kentniß der ältern philosophischen Literatur nicht erschöpfend werden. Den Aristoteles begünstigte das Glück darin, daß er auf den Ruf Königs Phi-

lipp von Macedonien der Lehrer von dessen Thronerben, dem Alexander, wurde. Diesen hatte die Natur durch seine persönlichen Anlagen zum künftigen Herrscher nicht nur des väterlichen Reichs, sondern der damals bekanten Länder bis an die entferntesten Grenzen gestempelt. Die Liebe für Wissenschaft, welche Aristoteles in ihm weckte, bewahrte er auch als Welteroberer, unter dem Geräusche der Waffen, und im Taumel des Siegers, in seinem Busen. Er gebrauchte seine errungene Macht zum Mittel, die literarischen Bedürfnisse und Wünsche des Leiters und Freundes seiner Jugend zu befriedigen. Aristoteles konte sich alle schriftliche Denkmäler verschaffen, die seine philosophischen Vorgänger und Zeitgenossen hinterlassen hatten. Die von ihm gesammelte Bibliothek machte in der Folge einen beträchtlichen Theil der Alexandrinischen aus; so wie sie die erste große Bibliothek im Alterthume war. Ueberdem wurde er für die Cultur auch anderer Fächer der Erkentniß von seinem königlichen Zöglinge auf jede Art unterstützt. Zum Behufe der Naturkunde mußten ihm auf Befehl dieses Nachrichten geliefert werden, wie er sie nur verlangte und wie sie zu erhalten waren; anstatt daß die ältern Naturforscher und seine gelehrten Zeitgenossen in Griechenland sich mit dem Vorrathe von Notizen und Beobachtungen begnügen mußten, den ihnen eigne Erfahrung, eignes Forschen, darbot, welches natürlich sehr einseitig war, und bloß eine sehr kleine Sphäre betreffen konte. Zu der unvergleichbar größern Menge äußerer Hülfsmittel, welche Aristoteles vor dem Plato u. a. voraus hatte, kam hinzu, daß die Systematik, hauptsächlich durch Plato, schon so weit aufgeklärt war, daß es nur noch einer völligern Entwickelung dersel-

ben

ben bedurfte, um die fruchtbarste Anwendung auf die vorhandene Erkentniß davon machen zu können. Diese völligere Entwickelung der Systematik war es, die dem Aristoteles den Weg zu dem unsterblichen Verdienste bahnte, das er sich erworben hat, die Mannichfaltigkeit der damaligen menschlichen Erkentnisse geordnet, und zu einem Aggregate von Wissenschaften nach logischen Principien erhoben zu haben. Bey diesem Geschäffte mußte es ihm leicht werden, eine Menge von Lücken, Mängeln und Inconsequenzen zu bemerken, die sich in den Untersuchungen seiner Vorgänger über wissenschaftliche Gegenstände fanden; da sich die Abwesenheit des Zusammenhanges und der Folgerichtigkeit in gewissen Lehren am ersten offenbart, wenn man es darauf anlegt, sie in ein System zu bringen. Wiederum aber mußte ihm auch zur Ausfüllung mancher Lücken und Mängel sein größerer Schatz an factischen Kentnissen, der aus so vielfachen Beyträgen zusammengeflossen war, behülflich seyn; indem zugleich sein Scharfsinn, und eine nie durch eine zu mächtige Phantasie verleitete Urtheilskraft, seinem philosophischen Denken eine höhere Strenge und mehr Gründlichkeit gaben, als das Denken des Plato hatte, das oft nur ein vernünftelndes Phantasiren war.

Aristoteles vollendete zuvörderst, was ihm Plato in Ansehung der weitern Aufhellung und der Anwendung der Idee des Systems zu thun übrig ließ. Er untersuchte von neuem den Begriff einer Wissenschaft überhaupt, und bemühte sich, ihn scharf von verwandten und mit ihm zusammenhangenden Begriffen zu scheiden. Er nahm fünf Erzeugnisse des Erkentnißvermögens an, die hierbey in Betrachtung kämen: die Kunst (τεχνη), die

Klugheit (φρονησις), die Wissenschaft (επιστημη), die Vernunftkunde (νȣς), und die Weißheit (σοφια). Die Kunst ist eine mit Verstandeseinsicht verbundene Fertigkeit, etwas Mögliches hervorzubringen nach einem empirisch-praktischen Zweckbegriffe, und insofern interessirt sie hier weiter nicht. Die Klugheit ist eine mit Verstandeseinsicht verbundene Fertigkeit, das Nützliche und Schädliche der Handlungen zu beurtheilen; sie beruht auf Erfahrung und Meynung, und entscheidet darüber nicht, ob Dinge nothwendig gut oder übel sind. Die Wissenschaft ist Erkentniß der Gegenstände, nicht nach ihren zufälligen Merkmalen, nach Aehnlichkeiten, als von welchen die Meynung (δοξα) abhängt, sondern nach ihren wesentlichen Bestimmungen. Ihr Ziel ist strenge Wahrheit, die ewig dieselbe ist und seyn muß; sie erfodert also Demonstration aus Principien. Da die Wissenschaft von Principien ausgeht, so muß es eine Fähigkeit des menschlichen Geistes geben, wodurch diese Principien möglich werden. Aristoteles nennt diese νȣν, Vernunft, und es gibt also auch eine Wissenschaft der Vernunft, als Vermögens der Principien (Vernunftkunde). Die Wissenschaft selbst hat es mit Gegenständen zu thun, die man aus Principien weiß; die Vernunftkunde (welche auch selbst A. schlechtweg νȣν nennt) mit den Principien, wodurch man etwas von Gegenständen weiß. Die Weißheit ist das höchste und letzte Erzeugniß des Geistes. Sie besteht theils in der Erkentniß der Wissenschaft, so wie ihrer obersten Vernunftprincipien; theils in der erworbenen Fähigkeit, das gesamte geistige Vermögen auf eine jener Erkentniß angemessene Weise zu gebrauchen. Demnach ist das Object der Kunst, reale Zweck-

mäßig

mäßigkeit; der Klugheit, Nutzen oder Schaden; der Wissenschaft, Wahrheit; der Vernunftkunde, Möglichkeit und Begründung der Wahrheit; der Weißheit, Besitz und Gebrauch der Wahrheit. Daher erklärte Aristoteles die Philosophie überhaupt für die Wissenschaft der Wahrheit aus Principien. Durch die Bestimmung des Gebiets derselben wird zugleich das Gebiet der Meynung bestimt, auf welche sich die Kunst und die Klugheit stützen. Die Vernunftkunde ist die höchste Philosophie. Alle Philosophie überhaupt führt zur Weißheit *).

Da Aristoteles auch die Kunst und die Klugheit, die sich beyde auf Handlungen zu Zwecken beziehen, neben der Wissenschaft und Vernunftkunde, die bloß auf Erkentniß gerichtet sind, in das Gebiet der Philosophie als der Wissenschaft des Wahren aus Principien aufnahm; so erhielt er schon durch diese Gegenstände einen Theilungsgrund der Philosophie, und eben so der Weißheit, als des Besitzes und des Gebrauches derselben, in die theoretische und praktische. Er unterschied aber auch eine theoretische und praktische Vernunft nach der Verschiedenheit der Principien der Vernunft selbst, so daß auch hierauf die Eintheilung in theoretische und praktische Philosophie gegründet werden konte. Die Philosophie war theoretisch, sofern sie der Erkentniß der Gegenstände, und praktisch, sofern sie Handlungen galt. Eben diese Eintheilung derselben wurde auch von ihm durch die

*) *Aristot.* Ethic. ad Nicom. VI, 3. Metaph. I, 1. IV, 2. XI, 1.

die Quelle der philosophischen Principien in der Vernunft, nicht bloß durch die Objecte derselben bestimt. Die theoretische Philosophie schied sich wiederum in die Physik, Mathematik und Vernunftkunde, welche letztere auch die Ontologie und Theologie in sich begriff. Die Physik hat den weitesten Umfang; sie betrifft überhaupt die Natur in ihrer Qualität. Soferne sie sich mit den Principien beschäfftigt, die der Qualität der Naturerscheinungen im Allgemeinen zum Grunde liegen, macht sie eine besondere philosophische Wissenschaft aus, und enthält die Theile unserer heutigen Metaphysik, welche wir metaphysische Körperlehre und Kosmologie zu nennen pflegen. Die Schriften darüber (auscultationes physicae) heißen daher dem Aristoteles vorzugsweise πρωτοι λογοι, λογοι κατ' αρχας. Sofern aber die Physik die Qualität einzelner Classen von Naturerscheinungen untersucht und erklärt, kann sie sich in soviel einzelne besondere Disciplinen theilen, als es besondere Classen von Naturerscheinungen giebt, oder dergleichen angenommen werden, die besondere Qualitäten gemeinschaftlich haben. In der Beziehung entstehen physische Disciplinen über die Lufterscheinungen (Meteorologie), über die Gestirne (Theorie des Himmels), über die belebenden und beseelenden Substanzen in der Natur (Psychologie), über das gesamte Thierreich, Mineralreich unb Pflanzenreich. Auf eben diese Weise, wie die Physik (im engern Sinne) dem Aristoteles Wissenschaft der Principien der Qualität der Natur war, war ihm die Mathematik Wissenschaft der Principien ihrer Quantität. Er fand die leztern eben so allgemein bey den Erscheinungen zum Grunde liegend, wie jene erstere, wiewohl er sie doch

als

als specifisch verschieden von diesen erkannte, und die Pythagoreer widerlegte, die sie mit ihnen identisch nahmen. Dies war die Ursache, warum er die Mathematik unmittelbar an die Physik knüpfte; denn nach seinem Begriffe der Philosophie konte er sie von dieser gar nicht ausschließen. Endlich aus der Existenz von Principien der Qualität und Quantität von Erscheinungen ließ sich schließen auf ein letztes Princip aller Principien (das Urding, Ding an sich). Die Wissenschaft von diesem, welche Aristoteles mehr suchte, als dogmatisch aufstellte, ist seine Metaphysik (Vernunftkunde, erste oder höchste Philosophie, Ontologie und Theologie). Die praktische Philosophie geht entweder die mechanische Hervorbringung materieller Werke an nach Ideen von Zwecken (Technik); oder sie betrifft Handlungen des Menschen nach dem Freyheitsbegriffe überhaupt (Sittenlehre, Moralphilosophie). Im ersten Falle scheidet sie sich in besondere Theorieen von Fertigkeiten, Handwerken und Künsten, so viele derselben erdacht sind, oder erdacht werden mögen. Im andern Falle handelt sie, da nach der Meynung des Aristoteles der Mensch von Natur gesellig, und selbst vermöge seiner Naturbestimmung für den Stat gebohren ist, entweder von den Principien der freyen Handlungen des Bürgers als Menschen (Ethik, Tugendlehre), oder von den Principien der freyen Handlungen des Menschen als Bürgers (Politik); oder von den Principien der freyen Handlungen des Bürgers als Hausvaters und Haushälters (Oekonomik). Alle diese Erkentnisse, sie mögen sich auf das Wissen oder das Handeln beziehn, setzen das Denken (Begreifen, Urtheilen, und Schließen) vor-

aus. Dieses muß eine Regel haben, durch welche es bestimt wird. Zu der gesamten Philosophie komt also noch eine Wissenschaft dieser Regel hinzu, als Organon für alle Erkentniß. Sie hat entweder zur Absicht, die formellen Gesetze der Wahrheit zu lehren (Analytik, Logik der Wahrheit); oder sie will das Denken erleichtern, sichern, und zugleich Mittel der Ueberredung, soweit die formellen Gesetze des Denkens diese herbeyführen mögen, angeben (Topik, Eristik); oder endlich sie will mit Kunstgriffen zu täuschen und zu verblenden bekannt machen (Sophistik). Sofern die letztern Zweige der Wissenschaft des Denkens nur auf Begründung einer Meynung gerichtet sind, sind sie zusammen unter der Dialektik begriffen. Die philosophische Grammatik betrachtete und behandelte Aristoteles, wie in dem kleinen Buche de interpretatione, als Propädeutik zur Logik, und bey dem Gange, welchen er zur Entwickelung der Logik nahm, und dem Gebrauche, welchen er von der Sprache dabey machte, nicht mit Unrecht; obgleich jene philosophische Disciplin an und für sich ihre Principien erst von der Logik entlehnen mag. Mit der Dialektik ist die Rhetorik verschwistert. Die Poetik hat Aristoteles wohl zur Technik gerechnet *).

Aristoteles ist zwar nicht, um die Principien seiner eigenen Philosophie zu entdecken und zu begründen, von einer Kritik des Erkentnißvermögens ausgegangen, so daß er erst nach Vollendung dieser jene festgestellt, und ihren Charakter, so wie den Umfang ihrer Gültigkeit, bestimt hätte. Aber er hat doch die

*) *Aristot.* Analyt. poster. I, 233 sub fin. Metaph. IV, 2. V, 1. X, 6 Ausc. phys. II, 2. Ethic. ad Nicom. I, 1. Magn. Mor. I, 1. Rhet. I, 4.

die Beschaffenheit des Erkentnißvermögens an und für sich, und das ursprüngliche Verhältniß desselben zu Gegenständen mit hoher Sorgfalt untersucht; und es offenbart sich deutlich genug, daß sein ganzes philosophisches System sowohl, als seine Censur der übrigen Systeme, namentlich des Platonischen, auf den Resultaten jener Untersuchung beruhte und sie voraussetzte. Diese seine Kritik bezieht sich nicht bloß auf das logische Denken, sondern auf das Erkennen überhaupt. Daß man bisher dieselbe gar nicht bemerkte, rührt theils daher, weil man die Aristotelische Philosophie in ihren Quellen wenig studirte, und den Aristoteles mehr als Geschichtforscher und Kritiker der ältern philosophischen Systeme, wie als originalen Denker, betrachtete; theils hat es A. selbst verschuldet, indem er jene Kritik nicht als eine für sich bestehende Propädeutik zur wissenschaftlichen Philosophie, sondern als einen Theil dieser selbst (der Psychologie) ansah und behandelte; daher man ihm auch keine weitere propädeutische Untersuchung zutraute ausser der, welche das Organon enthält. Für die Neuern ist es inzwischen doch unmöglich, das Aristotelische System richtig zu fassen und zu beurtheilen, wenn man nicht gewissermaßen den Fehler seines Urhebers verbessert, und die Darstellung jenes mit der Erörterung der Kritik des Erkentnißvermögens nach ihren Hauptmomenten anhebt, worauf es erbauet ist *).

Das gesamte Gemüthsvermögen des Menschen scheidet sich nach dem Aristoteles in das Erkentniß-

*) Für die Aristotelische Kritik des Erkentnißvermögens sind die Bücher des Aristot. von der Seele classisch; hauptsächlich das dritte Buch.

nißvermögen und das Begehrungsvermögen, von denen das erstere wiederum die Sinnlichkeit (das Empfindungsvermögen), und den Verstand im weitesten Umfange des Worts, unter sich begreift. Die Theorie der Sinnlichkeit enthält folgende Hauptlehren. Die Sinnlichkeit ist das Vermögen des Gemüths, durch eine Afficirung von aussen (Empfindung) zu Vorstellungen zu gelangen. Jede Empfindung setzt etwas voraus, das einwirkt, und etwas, das bewegt wird und leidet. Das Leiden allein gehört dem Subjecte an. Es drückt aber nicht hier ein Bewegtwerden aus, das der Natur des Subjects zuwider wäre, sondern einen der Natur des Subjects gemäßen und dieser beförderlichen Zustand. Die Ursache des Leidens ist das Unähnliche des Objects, welches erst durch das Afficirtwerden des Subjects diesem ähnlich (in dieses aufgenommen) werden kann. Ohne Afficirtwerden von aussen ist keine Empfindung möglich; aber das Vermögen zu empfinden geht doch vor dem Afficirtwerden her (potentia); es zeigt sich nur erst durch das Afficirtwerden als wirklich (actu); und daher wird zum Bewußtseyn des Empfindungsvermögens Empfindung vorausgesetzt; denn dieses kann sich nicht selbst empfinden, weil es ursprünglich nur der Möglichkeit nach existirt. Es giebt dreyerley Arten des Empfindbaren; zwey derselben werden durch sich selbst; die dritte wird zufällig empfunden. Die erste Art des durch sich selbst Empfindbaren ist dasjenige, was durch das jedem einzelnen Sinne eigenthümliche Empfinden bestimt wird. Die zweyte Art eben desselben ist dasjenige, was von allen Sinnen gemeinschaftlich empfunden wird. Die dritte Art, oder das zufälligerweise Empfindbare, ist dasjenige, was an einem

einem empfindbaren Objecte ist, also nicht durch sich selbst, sondern durch dieses empfunden wird. So z. B. sind die Farbe, der Schall, das Schmeckbare, durch sich selbst empfindbar, gehören aber jedes einem eigenen Sinne an, dem Gesichte, Gehöre und Geschmacke. Hingegen Bewegung, Ruhe, Zahl, Figur, Grösse, sind durch sich selbst empfindbar, kommen aber der Empfindung aller Sinne gemeinschaftlich zu. Daß ein gewisser Mensch weiß ist, wird zufällig empfunden. Das Sichtbare bedarf des Mediums des Lichts, das Hörbare des Mediums der Luft, das Riechbare des Mediums der Luft und des Wassers. Die Sinne des Geschmacks und Gefühls haben zum Medium das Fleisch. Dieses selbst ist nicht das Gefühlsorgan. Die Gegenstände des Gefühls sind die Verschiedenheiten der Körper, welche selbst die Elemente trennen, das Kalte, Warme, Trockne, Feuchte. Der Sinn des Gefühls drückt ein Mittelmaaß aus im Verhältnisse zu dem, was im Empfindbaren als Contrarietät liegt. Deswegen fühlen wir das Gleichwarme, Gleichkalte, Gleichharte, Gleichweiche nicht; sondern nur das, was über das Maaß des Gefühlssinnes hinausgeht (kälter oder wärmer, härter oder weicher ist). Unfühlbar ist alles, was entweder vom Fühlbaren sich wenig oder gar nicht unterscheidet (z. B. eine stille milde Luft), oder was zu heftig wirkt, und den Gefühlssinn zerstört.

Die äussere Sinnlichkeit überhaupt ist die Form des Empfindbaren, abgesondert von der Materie desselben; denn in der sinnlichen Empfindung an sich selbst ist nur die Form des Sinnengegenstandes enthalten, nicht dieser Gegenstand an sich selbst. Das Sinnesorgan enthält das Vermögen

gen zu empfinden, ist aber doch von ihm in Ansehung der Existenz verschieden; jenes ist eine körperliche Größe; das sind weder das Vermögen zu empfinden, noch die Empfindung selbst; dieses Vermögen ist nur ein bestimtes Verhältniß des Organs zum Empfindbaren. Hieraus ist zu erklären, warum ein übermäßiger Eindruck auf das Organ auch das Vermögen zu empfinden zerstört; und warum die Pflanzen nicht empfinden, denen es zwar nicht an Organen, aber am Vermögen zu empfinden (dem bestimten Verhältnisse der Organe zum Empfindbaren) fehlt. Ausser den fünf äussern Sinnen sind keine mehr; das von allen Sinnen gemeinschaftlich zu Empfindende setzt keinen besondern Sinn voraus. Es muß aber doch noch ein besonderes Vermögen geben, das mit der Sinnlichkeit unmittelbar zusammenhängt, und der Grundsinn genannt werden könte. Denn die eigenthümliche Empfindung jedes Sinnes ist in seinem Organe; wir können aber die Empfindungen von mehr Organen zu gleicher Zeit unterscheiden; dieß muß, weil es sich auf das Empfindbare bezieht, ebenfalls durch Empfindung geschehn; jene Organe selbst können die Unterscheidung nicht bewirken; sie liefern nur die ihnen eigenthümlichen Empfindungen; also kann auch der Sinn des Gefühls nicht der Grundsinn seyn; sondern es wird ein besonderes Vermögen erfodert, das sich des Mannichfaltigen verschiedener sinnlicher Empfindungen bewußt wird und es unterscheidet (das Bewußtseyn). Dieses selbst ist als Vermögen einfach; es faßt das Mannichfaltige in eine Einheit zusammen; insofern es sich aber wirklich äussert, in Beziehung auf das Mannichfaltige, welches zusammengefaßt wird, ist es nicht Einheit *).

Wie

*) *Arist.* de anima II, 5 sq. III, 1. 2.

Wie aus den obigen Bestimmungen der Natur des Empfindungsvermögens offenbar erhellt, so machte Aristoteles zwischen der Receptivität und Spontaneität des sinnlichen Vorstellungsvermögens überhaupt keinen Unterschied; sondern er hielt dieses für ein leidendes Vermögen, behauptete also nur eine Receptivität. Eben so wenig unterschied er zwischen Stoff und Form der Vorstellung; er erklärte die Vorstellung ganz aus der Empfänglichkeit des Gemüths für den Sinneneindruck, durch welchen es die Form des Objects aufnehme (sinnlich vorstelle), wie es sowohl seine eigne a priori bestimte Natur, die durch den Eindruck in Thätigkeit versezt werde, als der Eindruck des Objects selbst mit sich bringe. Die Materie der Objecte wird nach ihm nicht in die Vorstellung aufgenommen; lediglich ihre Form, der subjectiven Bedingung (potentiae) des Gemüths gemäß. Die Materie an sich ist auch objectiv nicht ohne Form; und diese objective Form ist es, welche auf die Sinne einwirkt, und sich in ihnen gleichsam abdruckt, so weit es geschehen kann; aber als objective Form kann sie nicht erkannt werden, sondern nur subjectiv; wiewohl eben jene objective Form für die Erkentniß des Menschen gleichgültig ist, da sie doch an sich nicht erkannt werden mag. Den Raum sah Aristoteles für etwas Objectives an; er machte die Entdeckung, daß er subjective Bedingung der äussern Sinnlichkeit sey, vielleicht deßwegen nicht, weil ihm Licht, Luft, Wasser, die er im objectiven Raume vorstellen zu müssen glaubte, als nothwendige Media für die Empfindungen einzelner Sinne sich aufdrangen. Auch scheint er den einzelnen Sinnen jedem an sich selbst, Empfindungsvermögen beygelegt zu haben; der innere Sinn hatte nur das Geschäfft, die Empfindungen

der

der verschiedenen Sinne in eine Einheit aufzufassen und zu unterscheiden. Den nothwendigen Zusammenhang der Zeit mit dem innern Sinne sah er nicht ein, obwohl er ihn doch schon ahndete; er hielt auch die Zeit für etwas Objectives, und verwickelte sich dadurch in die Schwierigkeit, wie jene Einheit im Innern des Gemüthes statt finden, und doch eine Mannichfaltigkeit fassen und unterscheiden könne. Die Schwierigkeit hob er dadurch, daß er das innere Vermögen der Einheit der Existenz nach für einfach erklärte; hingegen der Art der Existenz nach für theilbar. Diese Auflösung selbst hätte ihn sehr leicht auf die richtige Vorstellung von der Zeit führen können, und auf einen richtigen Begriff vom innern Sinne. So aber verwechselte er den innern Sinn (das empirische Bewußtseyn) mit dem reinen Selbstbewußtseyn, und nahm beyde für Eins und Dasselbe, nur mit dem Unterschiede, daß jener actu, dieses potentia statt finde.

Dasjenige Vermögen, welches zunächst nach der Sinnlichkeit, und zwar mittelst dieser, wenn sie bereits durch Eindrücke von aussen wirksam geworden ist, in Thätigkeit gesetzt wird, ist die Einbildungskraft (φαντασια). Diese empfängt zwar den Stoff für ihre Erzeugnisse von der Sinnlichkeit, aber sie ist wesentlich von ihr unterschieden. Die Sinnlichkeit liefert Empfindungen, Apprehensionen des Mannichfaltigen (Wahrnehmungen, ὑποληψεις); diese sind nicht in unserer Willkühr, sondern hangen von den Eindrücken des Empfindbaren ab; auch sind die Empfindungen immer wahr, da hingegen die Einbildungen in unserer Gewalt, und sehr oft falsch sind. Wenn man den Sinn in Thätigkeit (bereits entwickelt) betrachtet; so kann er völlig ruhen (sich in

in einer entwickelten Thätigkeit nicht erweisen), und dennoch kann die Einbildungskraft geschäfftig seyn. Umgekehrt sind die Sinne immer gegenwärtig und zur Wirksamkeit bereit; die Einbildungskraft ist es nicht immer. Nicht minder ist die Einbildungskraft von den Zweigen des Erkentnißvermögens verschieden, die Wahrheit der Erkentniß bezwecken: von dem Verstande, als dem Vermögen der Wissenschaft; und der Vernunft, als dem Vermögen der Principien; weil die Einbildungskraft am häufigsten falsche Phantome erzeugt. Endlich ist sie auch nicht mit dem Vermögen der Meynung (δοξα) zu verwechseln. Die Meynung kann wahr oder falsch seyn, wie die Einbildung; allein die Meynung, sofern sie einmal statt findet, ist doch immer mit Glauben verbunden, und kein Thier, dem doch die Einbildungskraft nicht fehlt, ist des Glaubens fähig, weil nur die Vernunft überreden und zum Glauben bewegen kann. Die Einbildung kann daher auch nicht ein Meynen über Empfindungen seyn, so daß jenes mit diesen nothwendig verknüpft wäre, oder durch diese entstände; die Einbildung ist ein Bild von einem Gegenstande; die Meynung ist ein Für wahr halten. Ohnehin bilden wir uns Manches falsch ein, wovon wir eine wahre Meynung haben; wären also Einbildung und Meynung dasselbe, so müßte eben dieselbe Meynung zugleich wahr und falsch seyn, z. B. wenn wir uns die scheinbare Größe der Sonne einbilden, ob wir gleich die Meynung haben, daß sie größer ist. Die Einbildungskraft wird durch die Sinnlichkeit in Thätigkeit gesetzt, und in dieser muß also der letzte objective Grund liegen, warum die Einbildungen wahr oder falsch seyn können. Freylich der Sinn empfindet immer, wie er empfindet, und insofern empfindet er wahr;

wahr; auch ist die Empfindung des jedem Sinne eigenthümlich Empfindbaren nur dann trüglich, wenn dieß Empfindbare nicht dem Sinne gegenwärtig genug ist, sondern in weiter Ferne von ihm absteht; allein das Zufällige Empfindbare, an welchem auch das Gemeinschaftlich von den Sinnen Empfindbare (z. B. Bewegung, Größe) haften mag, kann die Empfindung täuschen, und zwar auf diese Art, daß wir uns einbilden, etwas empfunden zu haben, was wir nicht empfanden; wiewohl es doch die Empfindung selbst ist, sie mag beschaffen seyn, wie sie wolle (denn an sich ist sie jederzeit wahr), die jene Einbildung veranlaßt. Die Bilder der Einbildungskraft sind den sinnlichen Empfindungen ähnlich und immanent; daher bewegen sie oft vernunftlose Thiere und Menschen, während die Vernunft schlummert, oder unterdrückt ist, zu Handlungen. In Beziehung auf die Erkentniß aber dient die Einbildungskraft dazu, das apprehendirte Mannichfaltige der Sinnlichkeit (ὑποληψιν) in ein Bild (sinnliche Anschauung, φαντασμα) zusammenzufassen. Ihren griechischen Namen Phantasie hat sie von dem Lichte (φαος), dem nothwendigen Medium des ersten und edelsten Sinnes, des Gesichtes, empfangen *).

Empfinden, Einbilden und Denken sind nicht einerley; jenes komt auch den Thieren zu; dieses nicht. Wir denken entweder wahr oder falsch; die Empfindung an sich aber ist immer wahr. Denken setzt Vernunft voraus; diese fehlt den Thieren. Das Denken scheidet sich in die Hauptarten, Meynen, Einsehn und Wissen, und ihre Gegentheile. Geschähe das Denken, wie das Empfinden, so müßte es ein Leiden von denkbaren Gegenständen seyn, oder

*) *Arist.* de anim. III, 3. 4. 8.

oder eine Fähigkeit, die Formen denkbarer Objecte aufzunehmen, nicht aber die Objecte selbst; dann verhielte sich die Denkkraft zum Denkbaren, wie das Empfindungsvermögen zum Empfindbaren. Die Denkkraft aber, da sie alles Denkbare umfassen und erkennen soll, muß einfach seyn (unvermischt); denn nur das, was bloß im innern Bewußtseyn erscheinen mag, ist von allem Fremdartigen unterschieden, und ihm entgegengesetzt. Ihr Wesen ist also nichts anders, als wie die bloße Möglichkeit denkbarer Gegenstände überhaupt. Die ursprüngliche Denkkraft der Seele ist nichts Wirkliches, was der Handlung des Denkens vorherginge; sie existirt nur potentia, nicht actu. Deßwegen kann auch die Denkkraft nichts mit dem Körper vermischtes seyn; sie wäre alsdann eine Eigenschaft des Körpers (wie Wärme oder Kälte), oder ein Werkzeug des Körpers; sie ist aber keines von beyden. Richtiger ist der Satz; Die Seele sey die Empfänglichkeit (τοπος) der Formen; nur muß man dabey unter der Seele lediglich die denkende, und unter der Empfänglichkeit lediglich die Möglichkeit des Denkens überhaupt verstehn. Daß die Denkkraft nicht so von dem Denkbaren afficirt werde, wie das Empfindungsvermögen vom Empfindbaren, erhellt daraus, daß das Empfindungsvermögen unwirksam wird bey einem zu heftigen Eindrucke auf das Sinnesorgan; anstatt daß das Denkvermögen dasjenige, was ihm mit einem hohen Grade von Lebhaftigkeit dargestellt wird (το σφοδρα νοητον), leichter und besser denkt. Die Denkkraft kann sich ursprünglich so wenig selbst denken, wie sich das Empfindungsvermögen ursprünglich selbst empfinden kann; aber wenn sie bereits denkbare Objecte gefaßt hat, dann kann sie an diesen sich selbst als

Vermögen, und die ihm eigenthümlichen Denkformen erkennen. Aristoteles vergleicht das Verhältniß des bereits entwickelten und mit Kenntniß versehenen Verstandes zu sich selbst als reinem Verstande mit dem Verhältnisse einer krummen Linie zu sich selbst als Linie überhaupt. Sofern nun der Verstand die Form denkbarer Gegenstände denkt, denkt er das Wesen derselben; hier betreibt er seine eigene Functionen; sofern er aber bloß das durch die Anschauung dargestellte Mannichfaltige erkennt, ist er mit der Sinnlichkeit in Verknüpfung, und wirkt nicht mehr bloß als reiner Verstand. Damit der Verstand sich selbst denke, weil dies nur erst geschehen kann, nachdem er schon durch Aufnahme denkbarer Gegenstände entwickelt ist, ist nicht nothwendig, daß die Gegenstände selbst einfach seyen; denn der Form nach ist jeder denkbare Gegenstand einfach (er muß zur Einheit verknüpft werden); und der Verstand ist nichts anders, als wie die Form des Denkbaren überhaupt ohne alle Materie; da ist er eben so gut denkbar, wie alle übrige denkbare Gegenstände; das denkbare Ding ohne Materie und der Verstand, die theoretische reine Verstandeswissenschaft und der theoretische reine Verstandesgegenstand, sind Eins und Dasselbe. Von den übrigen denkbaren Gegenständen aber, wenn sie Materie (einen Stoff) enthalten, ist nur die Form dem reinen Verstande denkbar; daher brauchen sie der Materie nach nicht einfach zu seyn. Um die Idee des ursprünglichen reinen Verstandes zu veranschaulichen, benutzte Aristoteles auch das Bild von der tabula rasa, aber nur in figürlicher, nicht in physiologischer Bedeutung. Er erklärte den reinen Verstand für die Möglichkeit der Formen denkbarer Gegenstände überhaupt; sofern

geht

geht er vor aller Erkentniß her; ist der reine Verstand durch gegebene denkbare Objecte entwickelt, dann ist er an sich selbst, abstrahirt vom Stoffe der Gegenstände, die Wirklichkeit der Formen denkbarer Objecte. Plato hielt den reinen Verstand ursprünglich nicht für die bloße Möglichkeit der Formen denkbarer Objecte, sondern er erklärte diese Formen für a priori in der Vernunft bestimmt (die Ideen); sie wurden also nach ihm nicht von dem Denkvermögen empfangen, sondern lagen schon in ihm, und die sinnlichen Anschauungen dienten nur der Seele, sich ihrer zu erinnern, und sie im Bewußtseyn zu vergegenwärtigen, nicht aber sie hervorzubringen *).

Ausserdem, daß der Verstand die Empfänglichkeit für die Formen des Denkbaren hat, und in dieser Hinsicht ein leidender Verstand (intellectuelle Receptivität, intellectus passiuus) ist, hat er auch die Fähigkeit, wirksam zu seyn, und ist ein thätiger Verstand (intellectuelle Spontaneität, intellectus agens, Vernunft). In jedem Dinge überhaupt giebt es eine Materie, und etwas, das den innern Wirkungsgrund der Materie ausmacht, und dem die Materie Stoff und Veranlassung zur Thätigkeit darbietet. Dasselbe ist auch bey dem Gemüthe der Fall. Es muß einen Verstand geben, der alles wird, und einen solchen, der alles thut. Dieser leztere ist der Seele, was das Licht dem Auge ist; das Licht macht die Farben, zu deren Sichtbarkeit sonst im Auge nur die Möglichkeit liegt, wirklich sichtbar; und eben so bereitet der thätige Verstand die wirkliche Erkentniß, zu der die Sinnlichkeit, die Phantasie und der leidende Verstand nur die Vehikel sind. Das Wesen des

*) *Aristot.* de anim. III, 3. 4.

des thätigen Verstandes ist Wirksamkeit. Weil alles, was wirkt, edler ist, als das, was leidet, und das Princip der Wirksamkeit des Stoffes edler, als der Stoff selbst; so ist auch der thätige Verstand das edelste Princip im Menschen. Er ist auch einfach, ganz für sich bestehend, und leidet nichts von dem Denkbaren, gerade weil sein Wesen bloße Wirksamkeit ist. Er ist allein unvergänglich und ewig; nur daß, wenn einzig der thätige Verstand (die Vernunft) fortdauert, alle Erinnerung wegfällt, weil jener ohne Leiden ist; der leidende Verstand hingegen, der ohne die Einbildungskraft sich an nichts erinnern, überhaupt ohne Sinne nichts denken kann, mit dem Aufhören des Körpers (der Sinnlichkeit) selbst aufhört. Der thätige Verstand ist das Vermögen der Principien; er ertheilt den Erkentnissen erst die oberste Einheit und Gewißheit; diese Erkentnisse (die Begriffe des leidendes Verstandes) gewähren ihm die Materie, welche er bearbeitet. Ihrer Möglichkeit nach ist die Vernunfterkentniß in der Zeit a priori, und insofern machen der thätige und der leidende einen und denselben Verstand aus. Der Wirklichkeit der Vernunfterkentniß nach unterscheidet sich der thätige Verstand von dem leidenden darin, daß jener stets wirksam ist, anstatt daß dieser von dem gegebenen Denkbaren, und der Art, wie es gegeben wird, abhängt.

Der thätige Verstand äussert sich zuerst als Princip der Einheit, und insofern kann er nichts Falsches denken; er denkt nur das Untheilbare, was der Grund der Einheit der sinnlichen Anschauungen und der Gedanken ist, d. i. er denkt sich selbst. Indem er das Untheilbare als wahr erkennt, erkennt er das Gegentheil als falsch; er selbst aber existirt als Einheit dem Vermögen nach, und in Beziehung auf

die

die Erkentniß selbst auch der Wirklichkeit nach. Das Falsche kann vom Verstande bloß gedacht werden, sofern eine Synthesis der Gedanken zur Einheit statt findet, welche in Ansehung der Gegenstände der Gedanken nicht existiren kann, oder auch eine Trennung derselben (διαιρεσις), zu welcher die Gegenstände nicht berechtigen. Wenn zugleich die Zeit verknüpft wird, erstrecken sich Wahrheit oder Falschheit nicht bloß auf die Gegenwart, sondern auch auf die Vergangenheit und Zukunft. Jenes Untheilbare kann auf zwiefache Art verstanden werden, nach seiner Möglichkeit, und nach seiner Wirklichkeit; aber im letzten Falle hindert es nicht, daß der Verstand zugleich das Untheilbare (sich selbst als Grund der Einheit) denkt, und Gegenstände (das Theilbare) denkt. Jenes denkt er in einer untheilbaren Zeit (transscendentale Apperception); diese in einer theilbaren Zeit. Von jenem läßt sich aber keine Anschauung bilden; es ist bloß intelligibel; oder, wie es Aristoteles ausdrückt: der (transscendentale) Verstand existirt nur der Möglichkeit nach, bevor er nicht wirklich (in der Zeit) getheilt (auf das Mannichfaltige der Anschauungen und Gedanken angewandt) worden ist, in welches er denn den transscendentalen Inhalt (sich selbst) hineinbringt, der also auch bey der wirklichen Erkentniß für sich gedacht werden kann. Hieraus fließt: Nicht der thätige Verstand überhaupt denkt nothwendig wahr, sondern nur sofern er sich selbst denkt, als Princip der synthetischen Einheit; als Verstand, der etwas von einem Gegenstande denkt, obwohl dem transscendentalen) Principe der synthetischen Einheit gemäß, denkt er nicht nothwendig wahr, er kann da auch falsch denken. Es ist hier wie mit der Empfindung, die einem Sinne eigenthümlich zu-

 komt,

komt, z. B. dem Gesichte; diese ist wahr; daß aber etwas Weißes ein Mensch sey (ob die Empfindung des Weißen von dem Menschen gelte) ist nicht nothwendig wahr *).

Mit dem Empfindungsvermögen hängt das Begehrungsvermögen genau zusammen, und dieses letztere ist als Vermögen nicht von jenem erstern unterschieden, sondern nur der Art der Aeusserung nach. Wenn das Empfindungsvermögen etwas Angenehmes oder Unangenehmes empfindet, und es billigt oder verwirft, so verlangt es jenes und flieht dieses. Sich freuen oder sich betrüben ist ein wirkliches Verhältniß des Gefühlsmittelmaaßes zu einem Gute oder Uebel als solchem; und das Verabscheuen dieses, so wie das Begehren jenes, ist nichts anderes. Das begehrende und verabscheuende Vermögen sind wiederum von einander selbst, nicht als Vermögen, sondern nur der Art der Aeusserung nach verschieden. Wie sich aber die empfindende Seele als Begehrungskraft zu den Empfindungen verhält; so verhält sich die denkende Seele als Begehrungskraft (Willen) zu den Vorstellungen der Phantasie (den Phantasmaten), welche ihr die Empfindungen darstellen; denn ohne Phantasmate kann die Seele nicht denken, und also auch nicht wollen. Die denkende Seele billigt oder misbilligt eben so das Gute oder Uebel, was ihr die Phantasmate vorstellen, oder begehrt und verabscheuet es. Das Wahre und Falsche ist von derselben Art, wie das Gute und Uebel; nur mit dem Unterschiede, daß jenes überhaupt genommen, dieses als einem Gegenstande zukommend gedacht wird. So denkt der Verstand abstracte Wahrheiten. Ob er damit, wenn er

*) *Arist.* de anim. III, 5. 6.

er von aller Materie abstrahirt, wirkliche Gegenstände denke, muß noch besonders untersucht werden (in der höchsten Philosophie). Der Wille des Menschen überhaupt wird inzwischen nicht bloß durch das sinnliche Begehrungsvermögen (mittelst der Sinnlichkeit und Phantasie); sondern auch durch die Vernunft bestimt, welche die durch die Phantasmen dargestellten Gegenstände überlegt, und falls diese nicht das sinnliche Begehrungsvermögen mechanisch und unmittelbar zur Thätigkeit bewegen, unter mehrern das Bessere wählt. Die Bestimmung des Bessern aber hängt von einer Idee der Vernunft ab, welche denn das constitutive Princip des vernünftigen Willens (der sogenannten praktischen Vernunft) ausmacht. Unter den bestimmenden Principien, die auf das Handeln des Menschen einwirken, ist immer das im Momente des Handelns stärkere Princip das mächtigere und entscheidende. Daher unterdrückt oft das sinnliche Begehren den Willen der Vernunft, oft dieser jenes, oft auch eine sinnliche Begierdr die andere *).

Jetzt läßt sich die Vorstellungsart im Ganzen bezeichnen, welche Aristoteles von dem Gemüthsvermögen im Verhältnisse zu Gegenständen ausser demselben hatte. In einem gewissen Sinne enthält die Seele Alles, die empfindbaren sowohl, als die denkbaren Gegenstände. Denn alles Vorhandne ist entweder empfindbar oder denkbar. Die Wissenschaft ist gewissermaßen der objective Inbegriff dessen, was wir wissen, und die Empfindung gewissermaßen der Inbegriff dessen, was wir empfinden. Beyde, der Verstand und das Empfindungs-

*) *Arist.* de anim. III, 7.

dungsvermögen, lassen sich aus einem zwiefachen Gesichtspuncte betrachten; erstlich in Beziehung auf das, was durch sie möglich ist; und zweytens in Beziehung auf das, was sie wirklich enthalten. Was die letztere Beziehung betrifft, so können die Gegenstände, welche das Empfindungsvermögen und der Verstand wirklich enthalten, entweder die materiellen Dinge selbst ausser uns, oder es können ihre Formen seyn. Die materiellen Dinge selbst ausser uns sind nicht in der Seele enthalten, wohl aber ihre Formen. Weil es aber keine andere Gegenstände überhaupt giebt, als sinnliche, so sind alle Gegenstände nur unter sinnlichen Formen denkbar, sowohl abstracte Objecte, als die Fertigkeiten und Zustände der empfindbaren Dinge. Daher kann Niemand ohne sinnliche Empfindung (Anschauung) etwas lernen oder verstehn, und wenn der Verstand denkt, muß er zugleich eine Anschauung (Phantasma) denken; denn die Anschauungen sind wie die Empfindungen, nur ohne Materie. Die einzelnen Anschauungen und Gedanken sind für sich wahr; das Wahre und Falsche entspringt erst aus der Verbindung derselben; die Principien der Verknüpfung (die Bedingungen der synthetischen Einheit) sind keine Phantasmata; aber sind (in ihrer Wirklichkeit) nicht ohne diese.

Nach der Erörterung des Begriffes, welchen Aristoteles vom Gemüthsvermögen im Verhältnisse zu Gegenständen überhaupt hatte, können seine philosophischen Lehren über diese Gegenstände selbst der von ihm befolgten scientifischen Ordnung gemäß entwickelt werden. Alle objective Erkentniß setzt das Denken voraus, oder ein Verbinden und Trennen des mannichfaltigen Stoffes, der dem Gemüthe gege-

gegeben wird. Denn einzelne Phantasmen oder Gedanken können nie eine Erkentniß bewirken. In Ansehung dieser muß Wahrheit oder Falschheit gelten, welches bey jenen, sofern sie einzeln gedacht werden, nicht statt findet, da jedes einzelne Erkentnißstück, als solches, wahr ist; die Existenz des Falschen aber im Gegensatze zum Wahren, so wie dieses im Gegensatze zu jenem, erst aus gewissen Verbindungen oder Trennungen der Erkentnißstücke entspringen kann. Das Denken muß einer im Gemüthe subjectiv gegründeten Form der Gesetzmäßigkeit unterworfen seyn, mit der die Erfahrung von den Objecten zwar zusammenstimt; zu deren Entwickelung und Aeusserung diese auch Anlaß giebt; die aber doch, wenn sie einmal entwickelt ist, abstrahirt von den Gegenständen aufgestellt werden kann und muß, als Propädeutik der Erkentniß derselben. Die Wissenschaft von der gesetzmäßigen Form des Denkens ist die Logik. Ihre Regeln können entweder auf Ueberzeugung (Wissen), oder auf Ueberredung (Meynen) gerichtet seyn, und daher scheidet sie sich in die Logik des Wahren (Analytik), und die Dialektik (Topik, Sophistik). Aristoteles hat zwar die Resultate der logischen und dialektischen Untersuchungen seiner Vorgänger und Zeitgenossen, wie derer, die er selbst unternommen, zu einem systematischen Ganzen verwebt, und die einzelnen Regeln auf ihr Princip zurückgeführt. Er hat hierin sogar einen solchen Grad von Vollständigkeit erreicht, daß die Logik nach ihm an wesentlichem Inhalte keinen neuen Gewinn gemacht hat. Aber die innere Anordnung der Wissenschaft, welche die neuern Logiker zum Vortheile des Unterrichts eingeführt haben, die neuere Bestimtheit und Deutlichkeit der Regeln, muß man in seinem Orga-

non noch nicht erwarten. Das Detail des Organons hier benzubringen, würde auch daher eine sehr unnütze Arbeit seyn. Wohl aber dürfte eine allgemeine Charakteristik der Aristotelischen Logik selbst in ihrer scientifischen äußern Form, und hauptsächlich des Ganges, welchen Aristoteles zur Aufstellung derselben nahm, Interesse haben.

So wie Aristoteles an dem Empfindbaren gewisse Merkmale wahrnahm, die ihm überhaupt zukamen, es mochte nun durch diesen oder jenen besondern Sinn empfunden seyn; so verrieth auch das Denkbare gewisse Charaktere, die bey ihm durchweg bemerklich waren, es mochte sich nun auf diese oder jene besondere Gegenstände beziehen. Zum Theile waren diese oder jene Charaktere des Denkbaren schon durch die Form des Empfindungsvermögens unmittelbar bestimt, als welches allein die Materie der Erkentniß liefert; zum Theile entwickelten sie sich aber auch aus der Natur des Denkvermögens selbst, wiewohl lediglich zufolge der Einwirkung des Empfindungsvermögens auf die Denkkraft mittelst der Phantasie. Da sie jedem denkbaren Dinge beygelegt werden konten, mithin als die Grundbegriffe sich offenbarten, die bey jeder Verknüpfung der Vorstellungen von Gegenständen zur Einheit, also auch bey dem Denken überhaupt, in Anschlag kamen, so nannte sie Aristoteles schlechthin Kategorieen (Prädicamente), und begann sein logisches System mit einer Erklärung derselben. Er nahm dieser Kategorieen zehn an, und scheint sich dieser Zahl derselben auf folgende Art vergewissert zu haben. Das Ding wird entweder gedacht als Ding an sich (primum), oder als dem Dinge an sich anhaftend (primo inhaerens). Als Ding an sich wird es entweder gedacht

nach

nach seinem Selbstbestande (per se), oder nach seinen Merkmalen (per accidens). Der Begriff des Dinges an sich in seinem Selbstbestande ist die Kategorie der Substanz I). Der Begriff des Dinges an sich nach seinen Merkmalen bezieht sich entweder auf die Materie desselben, soferne sie theilbar ist (Kategorie der Quantität II); oder auf die Form desselben, die untheilbar ist (Katrgorie der Qualität III); oder auf das Verhältniß der Substanz zu einem Etwas (Kategorie der Relation IV). Das Ding als Inhärenz gedacht beruht auf der Verknüpfung entweder der Quantität, oder der Qualität, oder der Relation, mit der Substanz. Die Quantität scheidet sich in zwey Unterarten nach Raum und Zeit. Der Begriff der Verknüpfung der Substanz und Quantität im Raume ist die Kategorie des Orts (Irgendwo, Vbi. V). Der Begriff der Verknüpfung der Substanz und Quantität in der Zeit aber ist die Kategorie der Zeitbestimmung (Irgendwenn, Quando. VI). Der Begriff der Verknüpfung der Substanz mit der Qualität erzeugt die beyden Kategorieen (Wirken und Leiden (VII. VIII). Der Begriff der Verknüpfung der Substanz mit der Relation bezieht sich entweder auf das Verhältniß der Theile des Dinges zu einander und zum Ganzen, und sofern ist er die Kategorie des innern Verhältnisses (Situs. IX); oder auf das Verhältniß des Dinges zu Dingen ausser ihm, und sofern ist er die Kategorie des äussern Verhältnisses (X); denn nichts anders wie äusseres Verhältniß will Aristoteles mit dem Namen dieser Kategorie (ἔχειν, Habere) anzeigen. Alle diese Kategorieen gehen unmittelbar die Gegenstände des Denkens an, und bestimmen die Erkentniß derselben, wie

wie sie an sich der Natur des Verstandes gemäß erkannt werden mögen. Das Princip der thätigen Denkkraft aber, das Mannichfaltige zur Einheit zu verbinden, bejahend und verneinend, erzeugt im Gebrauche der Kategorieen noch fünf andere Grundbegriffe (die sogenannten fünf Wörter, quinque voces), die, weil sie die Kategorieen voraussetzen, Kategoreme (Prädicabilien) heißen, und die vom Porphyrius zur Einleitung in die Aristotelische Lehre von den Kategorieen besonders erläutert sind. Es sind die Begriffe: Gattung, Art, Verschiedenheit, wesentliches Merkmal, zufälliges Merkmal der Dinge. Diese Begriffe sind ganz subjectiv und logisch; sie machen eigentlich die Denkbegriffe aus; da hingegen man die Kategorieen die Erkentnißbegriffe nennen könte. Aristoteles hat sie in seinem Organon nur beyläufig erklärt. Er nahm die Bekantschaft mit ihnen aus der Sprache, deren Construction er als Hülfsmittel zur Entwickelung der Regeln der Logik brauchte, für gegeben an; deßwegen erläuterte er bloß den Sprachgebrauch in der Hinsicht, und knüpfte an diesen die logischen Regeln, ohne sich vorher auf eine förmliche Deduction derselben aus der Natur des Vernunftvermögens einzulassen. Diese letztere hat Porphyrius auch nicht unternommen; vielmehr lehnt er gleich anfangs sie ausdrücklich ab; er hat nur die Erklärungen der fünf Denkbegriffe zusammengestellt, die im Organon zerstreut sind *). Daß es dem

*) *Arist.* Categ. c. 4. Cf. *Iulii Iacii* Comment. analyt. in Arist. Organon p. 22. Ueber den Gebrauch der Kategorieen in logischer Hinsicht S. *Arist.* Top. I, 9. Anal. poster. I, 22; in metaphysischer Ausc. phys. V, 1. Metaph. lib. V. — *Porphyrii* Isagoge in Arist. Categ. s. de quinque vocibus.

dem Aristoteles an einem sichern Leitfaden fehlte, sich der Vollständigkeit seiner Tafel der Kategorieen zu vergewissern, erhellt aus einem Nachtrage, den er den erwähnten Kategorieen noch hinzufügte, und der unter dem Namen der Hypotheorie (Postprädicamente) dem Buche von den Kategorien angehängt ist, wenn anders dieser Anhang wirklich vom Aristoteles selbst herrührt. Auch wichen die spätern Scholastiker in der Bestimmung der Zahl der Kategorieen sehr von einander ab; einige nahmen gar nur zwey an, Substanz und Accidens.

Die Kategorieen sind zwar Grundbegriffe der Erkentniß; aber einzeln für sich genommen machen sie nur Erkentnißstücke aus, keine eigentliche Erkentniß, die wahr oder falsch wäre, sie mögen in ihrer Reinheit, oder in ihrer Beziehung auf einen empirischen Stoff gedacht werden. Eine jede wahre oder falsche Erkentniß setzt eine Verknüpfung (συμπλοκην) der Kategorieen an sich selbst, oder der ihnen gemäß gedachten empirischen und logischen Begriffe voraus. Diese Verbindung geschieht durch das Urtheilen und Schließen, oder vielmehr durch das Urtheilen (Denken) überhaupt, auf welches sich auch das Schließen zurückführen läßt. Aristoteles hat nicht, wie es in einer auch der äussern Form nach systematischen Logik geschehen muß, die obersten Grundsätze des Denkens an die Spitze gestellt, und weder diese einander selbst, noch ihnen die speciellern logischen Regeln, untergeordnet. Aber er hat doch jene Grundsätze für das, was sie sind, anerkannt, sie in bestimten Formeln ausgedrückt, sie als Grundsätze gebraucht, und aus ihnen, als den höchsten Principien des Denkens, den Beweis der subalternen Regeln desselben geführt. Die Sätze des

Wi-

Widerspruchs, der Einstimmung, der Ausschließung, der Satz vom Grunde, kommen im Organon ausdrücklich als logische Grundsätze vor, und den erstern erklärt A. für das oberste und unmittelbare Grundgesetz des Denkens. In der Entwickelung der Regeln des Denkens selbst folgte A. dem Leitfaden, welchen ihm die Sprache, das Symbol der Gedanken, darbot. Da die Regeln der Sprache nothwendig im Wesentlichen mit den Regeln des Denkens zusammentreffen müssen, so abstrahirte er aus jener, als dem Gegebnen der Erfahrung, die logische und dialektische Theorie, soferne sie sich bloß auf das innere Denken bezieht. Es darf daher auch nicht befremden, wenn er in dem Buche de interpretatione die Elementarbegriffe der allgemeinen philosophischen Sprachlehre der Analytik voranschickte. Seine Absicht war dabey, überhaupt die Bestandstücke der Urtheile und Schlüsse zu charakterisiren. Den Inbegriff dieser Bestandstücke nannte er ἑρμηνειαν (interpretationem), d. i. Darstellung der Gedanken durch Sprache. Der dargestellte Gedanke ist entweder einfach (Nennwort oder Zeitwort), oder er ist aus mehr einfachen zusammengesetzt (Satz, enuntiatio); mehr Sätze bilden eine Rede. Dieser Bestimmung zufolge erklärte A. die Begriffe des Nennworts, Zeitworts, der Rede überhaupt, des Satzes, und der verschiedenen Arten desselben; dann insbesondre die Bejahung, Verneinung, die Beschaffenheit der kategorischen, hypothetischen, disjunctiven und widerstreitenden Sätze. Damit hatte er vorläufig das Object beschrieben, dessen Regeln die Logik und Dialektik enthalten sollte.

In dem ersten Haupttheile der Analytik, welcher auf die Elementarbegriffe der Theorie der Dar-

stellung

stellung der Gedanken durch die Sprache folgt, beschreibt Aristoteles vorläufig die Sätze als **Urtheile** nach ihren verschiedenen Formen, wiewohl ohne sie einem bestimten Leitfaden gemäß unter ihre Hauptmomente zu classificiren. Er sammelte bloß die verschiedenen Urtheilsformen durch Beobachtung der in der Sprache vorkommenden verschiedenen Arten von Sätzen, wobey ihm freylich nicht wohl eine Urtheilsform entgehen konte, da sich keine in einer irgend gebildeten Sprache verbergen kann; ob er sich gleich nicht nur das Geschäfft sehr erleichtert, sondern auch die Vollständigkeit der Tafel der Urtheilsformen gesichert haben würde, wenn er aus der Erwägung der einzelnen Stücke des Urtheils selbst und ihrer Beziehungen die möglichen Formen der Urtheile überhaupt entwickelt hätte. Dann bestimt er die verschiedenen Verhältnisse der Urtheile zu einander, und erklärt den Begriff eines **Schlusses** (Syllogismus) im Allgemeinen, als derjenigen Verbindung von Urtheilen, welche durch das Denken zuletzt bewirkt werden soll. Das **Grundgesetz** der Schlüsse drückt **Aristoteles** so aus: Wenn drey Begriffe in dem Verhältnisse zu einander stehn, daß der letzte in dem ganzen mittlern, und der mittlere in dem ganzen ersten enthalten ist, oder nicht; so ist auch der letzte mit dem ersten selbst verknüpft oder nicht, d. i. so entspringt ein **vollkomner Schluß** (Quicquid valet de *omni*, valet etiam de *aliquo;* quicquid valet de *nullo*, *non* valet etiam de *aliquo*. *Dictum de omni et nullo.* Die Theorie der Schlüsse selbst hat er in zwey Abschnitten vorgetragen. Der **erste** befaßt die Regeln für die **Bildung** (συνθεσις, γενεσις), **Auffindung** (εὑρεσις, ευπορια), und **Auflösung** (αναλυσις) der Schlüsse; oder er handelt, wie es die Scholastiker nennen,

nennen, von dem Syllogismus in fieri. Aristoteles charakterisirt hier theils die drey ersten Figuren der Schlüsse (denn er nimt nur drey an; die vierte ist von Galenus hinzugefügt worden), und ihren gegenseitigen Werth; theils verschiedene Schlußarten (modos syllogismi) in diesen Figuren nach der Verschiedenheit der in jenen verknüpften Sätze; zugleich giebt er ihre Regeln an, und zeigt, ob und unter welchen Bedingungen sie für richtige Schlüsse gelten können oder nicht. Die Bezeichnung der Sätze nach ihrer eigenthümlichen Quantität und Qualität durch gewisse Vocale, und der Schlußarten durch Kunstwörter, in denen jene Vocale so der Reihe nach folgen, wie die Sätze mit einander zum Schlusse verknüpft werden sollen, hat nicht den Aristoteles zum Urheber; aber auch nicht die Scholastiker; sondern rührt von einem der ältern griechischen Ausleger des Aristotelischen Organon her; denn in den griechischen Commentaren zum Organon stößt man schon auf die Kunstwörter *γραμματα* (barbara), *εγραψε* (celarent), *γραφιδι* (darii), *τεχνικος* (ferio) u. s. w. Die Lehre von der Auffindung der Syllogismen geht die Auswahl einer Schlußfigur und Schlußart an, um einen Satz zu folgern, und die Bestimmung und Entdeckung des Mittelbegriffs in kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Schlüssen. Von diesen letzten Gattungen der Schlüsse entwickelt A. denn auch die Methoden der Auflösung, der Verwandlung der einen Gattung in die andere, und einer Schlußfigur in die andere. Der zweyte Abschnitt der Aristotelischen Theorie der Schlüsse betrachtet den Schluß nach dem Ausdrucke der Scholastiker in facto esse. Hier werden die besondern Eigenschaften und Vorzüge der einzel-

nen

nen Schlußgattungen und Schlußarten in den verschiedenen Figuren untersucht; dann die Fehler und Mängel, welche bey Schlüssen statt haben können, und wie sie zu verhüten seyen. Zuletzt beweist Aristoteles, daß nicht bloß die logischen, sondern auch die sogenannten rhetorischen Schlüsse sich auf die Figuren der Syllogismen zurückführen lassen, und nur insofern einen wahren Schlußsatz bewirken, als sie der Grundregel der Schlüsse überhaupt entsprechen. Es gehören dahin die Schlüsse der Induction, der Instanz, die Schlüsse aus Zeichen, die Enthymeme. Die Regeln derselben sind vom A. umständlicher aus einander gesetzt.

Nach der Erklärung der Form der Urtheile und Schlüsse geschieht der Uebergang zu der Lehre vom logischen Begriffe einer Wissenschaft überhaupt, die das Ziel der Schlüsse ist. Eine jede Wissenschaft, als solche, erfordert Principien, Definitionen und Demonstrationen, durch welche letztere das Unbekante aus dem Bekanten gefolgert und erwiesen wird. Mit der Natur und den Regeln dieser logischen Bestandstücke und Erfordernisse der Wissenschaft beschäfftigt sich der andere Haupttheil der Analytik (die sogenannten Analytica posteriora). Durch Schlüsse soll ein Satz bewiesen, mithin ein Wissen desselben (Wissenschaft) erzeugt werden. Aber dieses Wissen aus dem Schlusse setzt schon einen Satz voraus, den man weiß, und aus welchem man schließt. Dieses führt auf die Idee eines obersten Princips, das durch sich selbst evident und nothwendig ist, und von welchem alle weitere Demonstration ausgeht. Aristoteles entwickelt also gleich, nachdem er den Begriff der Demonstration und des Wissens überhaupt festgesetzt hat, die Merkmale der

Principien, sofern sie als oberste Gründe der Beweise in Beziehung auf Gegenstände, deren wissenschaftliche Erkentniß gesucht wird, dienen sollen und können. Zwischen dem Wissen, daß eine Sache sey, und dem Wissen, warum sie sey, ist ein merkwürdiger Unterschied. Jenes bezieht sich nur auf die Existenz des Gegenstandes; dieses auf den Grund derselben. Die Demonstration jenes bedarf nur des nächsten Gegebnen und Bekanten; die Demonstration dieses muß auf den letzten Grund zurückgehn, und darin ihre Festigkeit suchen. So mißt der gemeine Mann die Größe der Objecte nach dem Augenmaaße; er weiß, daß das Object so groß sey; der Mathematiker demonstrirt aus Principien, warum es so groß sey. Es erhellt hieraus auch, daß die Wissenschaft am meisten durch die Demonstration des Warum erweitert werde. In der Bestimmung der Principien kann man sehr bald fehlen; sie bedarf besondrer logischer Regeln, die vom A. entwickelt sind. Ein Fortschritt der Principien in's Unendliche hebt alle Wissenschaft auf. Es giebt mehr Arten der Demonstration. Unter diesen ist die beste und zweckmäßigste auszuwählen. Wird die Wissenschaft aus einem unmittelbaren Principe folgerecht demonstrirt, so hat sie die höchste Einheit und Gewißheit. Nur diejenigen Dinge lassen sich überhaupt demonstriren, die nothwendig sind, oder wenigstens eine comparative Allgemeingültigkeit haben. Für jede Wissenschaft komt es auf die Probleme an: a) ob eine Sache sey? b) ob sie so beschaffen sey? c) was sie sey? d) warum sie so beschaffen sey? Die Beantwortung des Problems, was sie sey, ist nicht Object der Demonstration; diese bestimt nur die andern Probleme aus den Principien; jenes Problem ist Object der Defini-

tion.

tion. So wurde Aristoteles wiederum auf die Angabe der erforderlichen Merkmale der Definition geleitet, auf die Methode, sie zu finden, auf Regeln zur Vermeidung der dabey möglichen Fehler. Den Beschluß machen Vorschriften für die Demonstration überhaupt, und eine transscendentale Deduction der letzten Principien alles Wissens aus dem Vermögen der Vernunft, die A. in den Büchern von der Seele umständlicher erörtert hat, und von welcher oben das Nöthige beygebracht ist. Manche Materialien zu dieser ganzen Analytik verdankt A. freylich seinen Vorgängern und Zeitgenossen; aber als Wissenschaft ist sie ganz sein Werk, und giebt ihm gerechten Anspruch auf unsterblichen Ruhm. Dieser gründet sich hier auf ein Verdienst, das durch die unwandelbare Natur der Wissenschaft selbst, worauf es sich bezieht, nie angefochten werden kann.

Die Topik des Aristoteles, welche nächst der Analytik das wichtigste Werk im Organon ist, hat den zwiefachen Zweck, Mittel zur Beförderung und Erleichterung des innern Denkens an die Hand zu geben, und in den Methoden der Ueberredung anderer, wo es bloß wahrscheinlichen Meynungen gilt, zu unterrichten. Wegen dieses zwiefachen Hauptzweckes, da es beym Gebrauche jener Mittel noch darum zu thun ist, Wahrheit zu suchen, nicht etwa eine schon gefundene zu beweisen, so wie bey der Anwendung dieser Methoden nur die Absicht ist, die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit zu bestimmen, ist die Topik eben das, was sonst Dialektik (nicht im Platonischen Sinne des Wortes) heißt, und Aristoteles unterscheidet sie von der eigentlichen Logik (Analytik), die bloß auf Wahrheit abzielt, und setzt jene dieser gewissermaßen entgegen.

Die alten Dialektiker hielten es für ein treffliches und nothwendiges Hülfsmittel des Denkens, eine Zahl von Gemeinbegriffen und Gemeinplätzen gegenwärtig zu haben, die sich auf gegebne Probleme näher oder entfernter beziehen lassen, und theils dazu nützen, eine größere Fülle von Ideen über die Gegenstände der Untersuchung dem Bewußtseyn zuzuführen, und dadurch vor Einseitigkeit der Betrachtung mehr zu bewahren; theils dazu, dem Ideengange einen Leitfaden zu verschaffen, und auch die Resultate des Nachdenkens selbst möglichst zu sichern. Weil jene Gemeinbegriffe und Gemeinplätze mehr Begriffe in sich oder unter sich enthalten, oder auch im weitern Verfolge derselben durch die Meditation mehr andere erzeugen können; so bekamen sie vorzugsweise den Namen Gedankenörter (τοποι, loci, argumentorum sedes), so wie eine Sammlung und Methodenlehre derselben den Namen der Topik empfing. Die Lehrer in der Dialektik und Redekunst vor Aristoteles cultivirten und gebrauchten diese Topik ganz vorzüglich, indem ihnen dieselbe mechanische Mittel des Denkens darbot, und zum mindesten zur Geläufigkeit im Schwatzen verhalf, wenn auch nicht immer zu einer regelmäßigen Entwickelung, Bestimmung und Darstellung von Begriffen; denn für diese letztere blieb ein gebildeter, geübter, und mit factischen Kentnissen ausgerüsteter Geist erfoderlich, den alle Logik nicht hervorbringen konte. Aus dieser Gangbarkeit der Topik bey den ältern Sophisten und Rhetoren der Griechen ist nicht nur das allgemeine Interesse der Alten daran, sondern auch der ausserordentliche Reichthum an locis zu erklären, welchen man in den Topicis des Aristoteles angehäuft findet. Uebrigens setzt A. bey Erorterung der Regeln, über

Wahrscheinlichkeit oder Unwahrscheinlichkeit einer Meynung zu entscheiden, die zu seiner Zeit herschende Art philosophische Gegenstände, über deren Beschaffenheit noch nichts Dogmatisches ausgemittelt war, im wechselseitigen Gespräche zu untersuchen, voraus. Daher erstrecken sich die Regeln auch auf die Form und Einrichtung des Disputs, so wie der Namen der Disciplin, Dialektik, eben hieraus entstanden ist.

Aristoteles wandte zunächst die logische Theorie auf die Natur, den Inbegriff der Erscheinungen, an, und betrachtete die Kategorieen und die Gesetze ihrer Verknüpfung eben so als objective Principien der Erkentniß der Dinge, wie er sie im Organon als subjective Principien des Denkens und Erkennens überhaupt betrachtet hatte; oder mit andern Worten, er glaubte die Kategorieen und die Gesetze ihrer Verknüpfung in der Natur an sich selbst gegründet, und hielt sich folglich berechtigt, die durch jene bestimte Erkentniß der Natur für objectiv gültig anzunehmen. Sowohl der damalige Zustand der Naturphilosophie, als seine philosophische Ansicht der Natur selbst, führten ihn auf vier Hauptgesichtspüncte, aus denen die Erforschung der Naturprincipien angestellt werden konte und mußte, den physischen, mathematischen, teleologischen und metaphysischen. Hieraus gingen die drey Haupttheile der Aristotelischen Naturphilosophie hervor, Physik, Mathematik und Metaphysik; denn die Teleologie wurde in die Physik verwebt, da es dem Aristoteles nicht gelang, ihr besonderes Princip im Vernunftvermögen zu entdecken. Die Physik betrifft die Principien der Naturerscheinungen nach ihrer Qualität, ihrer Veränderung und Bewe-

gung; die Mathematik die Principien der Naturerscheinungen nach ihrer Quantität; die Metaphysik den letzten Real und Caussalgrund der Natur überhaupt. Von diesen drey Disciplinen, welche die eigentliche Aristotelische Naturphilosophie ausmachen, sind unsere heutige empirische Naturlehre, die Naturbeschreibung und Naturgeschichte zu unterscheiden, wiewohl Aristoteles die letztere mit der erstern zu einem ganzen wissenschaftlichen Systeme verbunden hat, da es seine Absicht war, eine vollständige Encyklopädie der gesamten damaligen menschlichen Erkentniß aufzustellen.

Um eine Wissenschaft der Natur zu begründen, müssen die Naturprincipien ausgemittelt werden, weil von der Erkentniß dieser die Erkentniß der Wissenschaft selbst abhängt. In der Methode aber, sie aufzufinden, muß man vom Allgemeinen ausgehn; denn dieses ist uns bekannter, als das Besondere; es drückt ein Ganzes und Zusammengesetztes aus, welches eher aufgefaßt wird; hat man das Ganze erkannt, lassen sich die Theile leichter unterscheiden und einzeln bestimmen. Nach dieser vorläufigen Erinnerung beginnt Aristoteles seine Physik mit einer Censur der ältern Philosopheme über die Naturprincipien. Diese beruhten entweder auf metaphysischen Gründen, wie die Behauptungen des Parmenides und Melissus; oder auf physischen, wie die Meynungen der Jonischen Philosophen, des Demokrit, Empedokles, und zum Theile des Anaxagoras u. a.; oder endlich auf pseudophysischen und hyperphysischen, wie die Meynungen der Pythagoreer und des Plato. Aus der Kritik der Philosopheme seiner Vorgänger über die Natur-

tur-

turprincipien zog Aristoteles zuvörderst das Resultat: Alle sind darin einig, daß die Principien der Dinge einander entgegengesetzt seyn müssen, und die Einstimmung aller hierin scheine selbst den Satz zu bestätigen; es sey gleichsam, als ob die Philosophen durch die Wahrheit desselben zu seiner Annahme gezwungen wären (ὥσπερ ὑπ᾽ αυτης αληθειας αναγκασθεντες, Ausc. phys. I, 6. p. 322. A. du Vall). Selbst die Eleatiker bey ihrer Hypothese: Alles sey Eins und unbeweglich, machten doch in specieller Hinsicht auf die Welt der Erscheinungen Opposita zu Principien, wie Parmenides das Kalte und Warme. Bloß darin wichen die Parteyen von einander ab, daß einige durch Vernunft (προτερα, a priori), andere durch Empfindung (ὑστερα, a posteriori) erkennbare entgegengesetzte Principien behaupteten, wie das Dichte und Dünne (Thales, Anaximenes); das Gleiche und Ungleiche (Pythagoras); das Warme und Kalte (Parmenides); Freundschaft und Feindschaft, Verbindung und Scheidung (Anaximander, Anaxagoras, Empedokles); das Feuchte und Trockne (Heraklit); das Solide und Leere (Leucipp, Demokrit, Epikur); das Große und Kleine (Plato). Jene Einstimmigkeit der Philosophen in der Thesis: Die Naturprincipien sind Opposita, hat auch in der That ihren guten Grund. Die Erscheinungen sind von Natur so beschaffen, daß nicht jede auf jede wirkt, nicht jede von jeder leidet, nicht jede aus jeder entsteht, außer etwa zufällig (per accidens). Z. B. das Weiße kann nicht aus dem Musikalischen entstehn; sondern es entsteht aus dem Nichtweißen, und zwar aus diesem nicht überhaupt (nicht aus

allem Nichtweißen), sondern dem Schwarzen, oder einer Mittelfarbe. Das Musikalische entsteht aus dem Nichtmusikalischen, nicht wiederum aus Allem, was etwa nicht musikalisch heißen kann, sondern εξ αμουσε, oder aus einem Etwas, welches zwischen dem Musikalischen und Nichtmusikalischen in der Mitte liegt. Eben so vergeht auch nicht ein Jedes in Jedes; das Weiße nicht in das Musikalische, sondern in das Nichtweiße, und dieses in das Schwarze oder eine andere Farbe. Wie es sich hierin bey einfachen Dingen verhält, verhält es sich auch bey zusammengesetzten. Man bemerkt das oft nicht, weil die entgegenstehende Beschaffenheit nicht immer einen bestimten Namen hat. So muß Harmonie aus der Unharmonie entstehn und in Unharmonie übergehn. Auch die Mittelglieder (τα μεταξυ) zwischen den Oppositis entstehn wieder aus Oppositis, z. B. die Mittelfarben aus Schwarz und Weiß. Hieraus geht also der Grundsatz hervor: Alle Naturerscheinungen als solche sind Opposita, entstehn aus Oppositis, und gehn in Opposita über. Ihre Principien selbst müssen also Opposita seyn *). Man sieht hier, wie Aristoteles verleitet wurde, den Satz des Widerspruchs als Grundsatz nicht bloß der Logik (des formellen Denkens), sondern auch der Metaphysik (des realen Erkennens) aufzustellen. Er fand in der Natur ein unaufhörliches Entstehn und Vergehn, welches die Form derselben bewirkte. Etwas kann nicht zugleich seyn und nicht seyn, war der Grundsatz. Gleichwohl ist in der Natur ein ewiges Werden; es entsteht etwas, was vorher nicht war, und es geht Etwas

*) *Arist* Ausc. phys. I, 6. *Simplic*. Comment. ad h. l. Cf. Metaph. I, 3 sq. IV. 4.

Etwas in's Nichtseyn über, was vorher existirte. Es muß also in der Natur ein Princip des Seyns und ein Princip des Nichtseyns geben, wodurch das Entstehn und Vergehn möglich wird. Beyde Principien sind einander entgegengesetzt; denn nach dem Satze des Widerspruchs können sie sich nicht zusammen vertragen. Sie gehören auch zu den obersten und letzten objectiven Naturprincipien, indem sie alles Entstehn und Vergehn möglich machen, und weder selbst aus etwas Vorhergehendem, noch, weil sie sich entgegengesetzt sind, aus einander entstehn.

Wenn es aber auch einleuchtend zu seyn schien, daß die Principien der Naturerscheinungen — sofern diese Opposita sind, aus Oppositis entstehn, und in Opposita übergehn — selbst Gegensätze seyn müssen, so ist doch damit die Zahl der Naturprincipien überhaupt noch nicht entschieden. Mit einem einzigen Naturprincipe reicht man nicht aus, weil die Gegensätze nicht eine Einheit ausmachen mögen. Unendlich an Zahl können die Naturprincipien aber auch nicht seyn, weil sonst die Natur für uns ganz unerkennbar seyn würde. Man kann, wie das Beyspiel des Empedokles beweist, sagt A., die Natur aus zählbaren Principien wirklich erklären; anstatt daß eine Erklärung aus unendlichen Principien, nach dem Beyspiele des Anaxagoras, auf Täuschung beruht. Dem Begriffe des Gegensatzes nach, welcher in der Natur herscht, dürfte man glauben, daß zwey Naturprincipien hinlänglich seyen, die eben den Gegensatz bewirkten. Allein die Gegensätze sind nicht Principien der Erscheinungen in Ansehung ihrer Materie. Eine Substanz, als solche, ist nicht der andern entgegengesetzt. — Wie könte aus der Nichtsubstanz die Substanz entstehn, oder diese in jene

übergehn? Freundschaft und Feindschaft bringen nicht ein Etwas aus einander selbst hervor, wirken nicht auf einander selbst; sondern beyde stehn in gemeinschaftlichem Wirkungsverhältnisse zu einem dritten Etwas, in Beziehung auf welches dritte ihre Wirksamkeit entgegengesetzt ist, und dieses dritte ist also noch ein Etwas für sich. Es ist dieses schon eine alte Lehre, wie A. beyläufig bemerkt, daß das Mehr und Weniger und das Eine (das dritte) die Principien der Naturdinge seyen. Die Alten ließen das Eine leiden, und die andern beyden Principien wirken; einige spätere Philosophen behaupteten das Gegentheil, daß das Eine wirke, und die andern beyden Principien sich leidend verhielten. Dem sey nun vorerst, wie ihm wolle; so muß man nothwendig drey Grundprincipien der Erscheinungen statuiren, die beyden Grundcontrarietäten, und das Grundsubject, auf welches sich die Wirksamkeit jener bezieht. Mehr aber, als diese drey, anzunehmen, hat man kein Bedürfniß. In jeder Gattung lassen sich die Contrarietäten auf einen obersten Gegensatz zurückführen, wie bey den Farben auf das Schwarze und Weiße, bey den Geschmackssensationen auf das Süße und Bittere. Nun ist aber die Substanz der höchste Gattungsbegriff, und um diese dreht sich auch der höchste Gegensatz herum; es kann also nur drey Principien geben. Dies wird durch die Erfahrung bewährt. Jede Form der Erscheinung, und jede Veränderung derselben setzt ein Subject voraus, an welchem die Form haftet, und die Veränderung (Entstehn und Vergehn) geschieht *). Die Principien sind selbstständig; können nicht von andern prädicirt werden; (sonst würde ein Naturprincip der

Na-

*) *Arist.* ausc. phys. I, 5. 6. 7. *Simplic.* ad h. l.

Naturprincipien vorhanden seyn müssen); sie sind die Ersten in der Natur (αρχαι φυσικαι); die objectiven Gründe der Möglichkeit und Wirklichkeit derselben.

Nach den bisherigen Erörterungen lassen sich die Charaktere, welche Aristoteles den von ihm aufgestellten Naturprincipien beylegte, genauer und bestimter anzeigen. Das Grundprincip ist die Materie (το ὑποκειμενον, ὑλη), die allen Erscheinungen gemeinschaftlich ist, und für jede wesentliche und zufällige, natürliche und künstliche Veränderung derselben erfodert wird. Die Pflanze keimt aus dem Samen hervor; aus dem Metalle wird eine Statue verfertigt; wie der Samen zur Pflanze, wie das Metall zur Statue, so verhält sich die Materie zur Form. Sie ist dasjenige, was für jede Form das Substrat ausmacht. Die Materie an und für sich ist durchaus unbestimt und ohne alle Qualität. Sie besteht lediglich in der objectiven Möglichkeit der Formen. Demungeachtet ist sie ein positives Etwas, aber nur potentia, nicht actu. Daher kann sie an und für sich auch nur gedacht, und nicht empfunden werden; sie wird in Verbindung mit der Form empfindbar; denn dadurch wird sie Materie actu; wiewohl sie zum Empfindbaren überhaupt wesentlich nothwendig ist. Das zweyte Princip der Naturerscheinungen ist die Form (ειδος, forma), oder das Princip der Bestimmungen der Materie. Wie die Materie der Realgrund der Erscheinungen ist, so ist die Form der Caussalgrund derselben. Die Form als das wirkende Princip ist edler, als die Materie, das leidende; dieses strebt nach der Vereinigung mit jenem, wie das Weib nach der Vereinigung mit dem Manne. Materie

terie und Form sind also die positiven Principien der Erscheinungen. — Soll aber durch die Einwirkung der Form auf die Materie eine Erscheinung entstehn, so muß das materielle Subject derselben vorher die Bestimmung nicht haben, welche es durch jene Einwirkung der Form empfangen würde; und soll eine Erscheinung vergehn, muß eine Bestimmung des materiellen Subjects derselben aufhören. Soll eine Blume entstehn, muß der Stoff vorher nicht Blume seyn, und soll die Blume aufhören, muß der Stoff die Bestimmung als Blume verlieren. Es muß also einen Grund der Möglichkeit geben, daß die Materie gewisser Bestimmungen beraubt ist, oder beraubt wird. Ohne denselben wäre kein Entstehn und Vergehn der Erscheinungen denkbar. Dieser Grund ist das der Form entgegengesetzte dritte Princip der Natur, die Beraubung (στερησις, privatio). Es ist aber nur in contradictorischem Gegensatze mit der Form; nicht mit der Materie; es ist daher auch nur negativ in Beziehung auf jene; nicht in Beziehung auf diese; es hebt nur die bestimte Form der Materie auf; nicht die Materie selbst; auf die Materie wirkt das Princip der Beraubung nur per accidens, nicht quoad essentiam. Die Materie ist von der Privation verschieden; denn diese ist ein Negatives an sich (non ens per se); jene kann nur per accidens negative Bestimmungen (non entia per accidens) haben, sofern sie nehmlich durch die Privation afficirt wird. Die Materie in Verbindung mit der Form bleibt; aber die Privation ist der Form entgegengesetzt, und hebt sie auf. Die Materie wird nicht erzeugt und nicht zerstört; sondern aus ihr wird alles, und in sie geht alles über; sie ist das Grundsubject aller möglichen Er-

Erscheinungen. Aus diesem seinen Begriffe der Materie an sich widerlegte Aristoteles das Raisonnement einiger andern philosophischen Parteyen, die behaupteten: Es könte schlechthin nichts entstehn und vergehn. Sollte etwas entstehn, argumentirten sie, so müßte es aus einem schon vorhandenen Etwas, oder aus dem Nichts, entstehn. Aus dem schon Vorhandnen kann nichts entstehn, weil es dann schon da wäre, und nicht erst entstände. Aus dem Nichts aber wird nichts. Hierauf erwiederte Aristoteles: Die Dinge entstehn aus der Materie der Möglichkeit nach (ex materia secundum potentiam), nicht aus der Materie der Wirklichkeit nach (ex materia actu). Eben so die Dinge vergehn, sofern die Materie der Wirklichkeit nach (actu) aufgehoben wird; der Möglichkeit nach (potentia) kann sie nicht aufgehoben werden. Nur die aufgehobne mögliche Materie ist das Nichts (merum Nihil); die aufgehobne wirkliche Materie ist die Negation einer Bestimmung (Nihil per accidens), welche die mögliche Materie noch übrig läßt. Jene Parteyen haben also in ihrer Behauptung Recht, daß nichts entstehn und vergehn könne, insofern sie die Urmaterie (materiam primam) schon für wirklich (für materiam actu) annehmen; denn was schon wirklich ist, kann nicht entstehn, und aus dem reinen Nichts kann nie etwas Wirkliches werden. Da aber die Urmaterie (materia prima) nicht für wirklich (materia actu) angenommen werden mag, sondern nur materia secundum potentiam ist, so haben sie Unrecht. Es kann allerdings etwas entstehn, indem aus dem Möglichen etwas Wirkliches wird, und etwas vergehn, indem das Wirkliche ein bloß Mögliches wird *).

Die

*) *Arist.* ausc, phys. I, 6-9.

Die Principien, Materie, Form und Privation, zusammen in ihrem gegenseitigen Real- und Caussalverhältnisse gedacht, machen die Natur überhaupt aus. Die Dinge bestehn entweder durch Natur, oder durch andere Principien. Die Urmaterie oder das Substrat der Erscheinungen kann nicht die Natur seyn, wie Antiphon wollte, der die Formen für bloße Accidenzen erklärte. Denn wir legen auch das Princip der Formen der Natur bey. Eine Erscheinung empfängt nach unserer Vorstellungsart ihre Natur nicht eher, als bis der bey ihr zum Grunde liegende Stoff die Form angenommen hat. Auch ist bey der Erscheinung die Form nicht wirklich von der Materie trennbar, sondern nur im Begriffe. Folglich ist die Natur dasjenige Princip, wodurch die Materie zur Annahme der Form bestimt wird, oder das Verhältniß der Form zur Materie, durch welches bey der zugleich statt findenden Privation das Entstehn und Vergehn der Erscheinungen möglich wird. Die Materie ist also ein eben so nothwendiges Bestandstück der Natur, wie die Form; doch ist die letztere das edelste und wesentlichste Bestandstück, weil die Materie nur ein mögliches Ding (ens potentia) ist, welches durch die Form erst zur Wirklichkeit gelangt (ens actu wird). Man kann die Natur in einem weitern und einem engern Sinne nehmen. In jenem ist sie das Princip des Seyns und Werdens überhaupt, und da umfaßt sie auch die Kunst. In diesem ist die Kunst von ihr ausgeschlossen, und ein Ding besteht und wirkt nur durch Natur, sofern ihm ein unmittelbares Princip der Wirksamkeit zukomt und dieses sich äußert; da hingegen das Princip der Wirksamkeit in einem Kunstproducte diesem nur mittelbar zukomt, und mittelbar

bar sich thätig erweist. Ein Baum hat das unmittelbare Princip der Wirksamkeit in sich, und erzeugt vermöge desselben Blätter und Früchte; sofern besteht und wirkt er durch Natur; wird das Holz des Baumes zu einem Sessel verarbeitet, hängt seine Beschaffenheit, als Sessel, von einem Principe ausser ihm ab; das Holz, als Sessel, besteht und wirkt durch Kunst *).

Bey der Natur im weitern Sinne lassen sich an ihren Individuen vier Arten der Gründe und Ursachen unterscheiden: a) die Materie, woraus eine Erscheinung wird; b) die Form, welche den Begriff der Erscheinung bestimt; c) die wirkende Ursache (causa efficiens); d) die Endursache (causa finalis, Ursache nach einem vorhergehenden Vernunftbegriffe vom Zwecke). Die wirkende Ursache ist das Princip des Entstehns oder Aufhörens einer Erscheinung als solcher. Sie kann bloß der Möglichkeit nach (potentia) statt finden; dann ist sie nicht mit der Wirkung verknüpft; sie kann aber auch actu sich erweisen, und dann ist sie von der Wirkung unzertrennlich. Bey Aufsuchung der Ursachen muß man zur letzten hinaufgehn; aber ein Fortschritt in's Unendliche hebt alle Naturwissenschaft auf. Aristoteles berührt hier auch den von ältern Philosophen geführten Streit, ob Glück (τυχη. fortuna) und Zufall (το αυτοματον, casus) zu den Natursachen zu rechnen seyen. Einige hatten es geleugnet, und alles aus bestimten Ursachen erklären wollen; andere hatten dem Zufalle die ganze Natur übergeben, wie z. B. die Atomisten. A. verwarf beyde Meynungen, und betrat einen Mittelweg. Freylich können Dinge und Begebenheiten, die gewöhnlich, oder

*) Ausc. phys. II. 1. Metaph. XII, init.

oder immer, oder nothwendig, sich ereignen, ihren Ursprung nicht dem Glücke oder Zufalle verdanken; aber dieses gilt nicht von allen Ereignissen, und folglich sind Glück und Zufall vorhanden. Wenn etwas unerwartet und gegen Absicht geschieht, heißt es ein Zufall; begegnet er einem vernünftigen Wesen, und hat er Einfluß auf dessen Glückseligkeit, so ist er Glück oder Unglück; also das Glück ist immer ein Zufall, aber der Zufall ist nicht immer ein Glück. Aus diesen Begriffen erhellt nun auch, daß Glück und Zufall nicht erste Ursachen der Natur seyn können; denn sie setzen immer schon Ursachen voraus, durch welche sie selbst wirklich werden *).

Daß der Mensch nach Vernunftbegriffen von Zwecken handeln könne und gewöhnlich handle, und daß diese Begriffe unmittelbar seine Wirksamkeit bestimmen, war eine Thatsache des Bewußtseyns, welche die Philosophen nicht bezweifeln konten. Aber ob die Natur ausser dem Menschen bey ihrer Wirksamkeit Endzwecke verfolge, war nicht so entschieden. Es gab philosophische Parteyen, welche eine selbstständige Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Thätigkeit leugneten, entweder weil sie gewissermaßen die Natur (die Sinnenwelt) aufhoben, wie die Eleatiker, oder es mit dem Systeme des Zufalls hielten. Aristoteles ist Vertheidiger eines objectiven Princips der Naturzweckmäßigkeit, ohne doch die Existenz desselben hinlänglich zu begründen und begreiflich zu machen. Er folgerte es geradezu aus der Analogie der Naturerzeugnisse mit den Kunstproducten, und der Natur als Bildnerinn mit der Kunst, ohne sich weiter nach der Möglichkeit desselben zu erkundigen. Die Naturerscheinungen

*) Ausc. phys. II, 4. 5. 6.

gen können weder nothwendig so seyn, weil diese Nothwendigkeit in der Erfahrung nicht durchweg eintritt; noch können sie zufällig so seyn, weil sie entweder nothwendig oder doch gewöhnlich auf dieselbe Art erfolgen. Die Spinne macht ihr Gewebe, die Schwalbe ihr Nest, die Ameise sammelt ihren Vorrath, zwar ohne Vernunft und also ohne Ideen von Zwecken, bloß nach einem natürlichen Triebe, aber doch zu Zwecken, und diese Naturtriebe richten sich immer im Wesentlichen nach derselben Regel. In der Wirksamkeit der Natur hier ist die Aehnlichkeit mit der Wirksamkeit der Kunst unverkennbar. Nicht minder bestätigt die Erfahrung den Caussalzusammenhang nach Zwecken (nexus finalis) im ganzen Universum. Die Natur muß also in ihren Producten einen Zweck beabsichtigen, und hierzu muß eine Anlage in ihr vorhanden seyn, ob sie gleich ihren Zweck zuweilen verfehlt, wie bey den Misgeburten, von denen aber doch keine Instanz gegen ihr Princip der Zweckmäßigkeit hergenommen werden mag, da sie ausser der Naturregel sich ereignen, und die Natur sie niemals als solche beabsichtigt; denn die Misgeburten entstehen nur, wenn die Natur in ihrer eigenthümlichen vollkommnen Wirksamkeit gehindert war. Daraus, daß die Natur keiner Ueberlegung fähig (vernunftlos) sey, fließt nicht, daß sie nicht nach Zwecken wirke. Auch die Kunst überlegt nicht immer, und wirkt nichts desto weniger zweckmäßig. Die Kunst ahmt der Natur nach, und ergänzt, was diese unvollendet läßt. Ueberhaupt da man doch einmal der Kunst Zweckmäßigkeit in ihren Wirkungen zugestehen muß; warum will man sie der Natur absprechen?

Wenn die Natur das Princip der Bewegung und Veränderung ist, oder in der gegen-

seitigen Wirksamkeit der Materie, Form und Privation besteht, so bedarf die Bewegung selbst, auf welcher alle Veränderung beruht, noch einer genauern Untersuchung; denn die Natur bleibt noch immer unerklärt, so lange die Bewegung unerklärt ist. Aristoteles hat die Wichtigkeit des Problems, welches die Bewegung dem Forscher darbietet, in ihrem ganzen Umfange eingesehn, und er hat auch allen seinen Tiefsinn aufgeboten, um die Wißbegierde zu befriedigen. Die Lehre von der Bewegung, als Gegenstand der Metaphysik, hat in den gangbaren Systemen nach ihm bis auf das Kantische, keine Erweiterungen und Berichtigungen erhalten. Man hat nur fortgefahren, die abweichenden Vorstellungsarten darüber zu verfechten. Es kam dem A. zuvörderst darauf an, den Gang der Untersuchung vorzuzeichnen. Sie mußte betreffen: 1) den Begriff der Bewegung überhaupt; 2) ihre nothwendigen und allgemeinen Bedingungen; 3) die verschiedenen Arten der Bewegung und ihre allgemeinen Gesetze; 4) die Gründe der Bewegung in den Naturprincipien und dem gegenseitigen Verhältnisse derselben; 5) den letzten und obersten Grund der Bewegung (motorem primum).

Was zunächst den Begriff der Bewegung überhaupt anlangt, so hat ihn A. folgendermaßen entwickelt und festgestellt. Alle Bewegung (κινησις) setzt ein Bewegendes (κινητικον), und ein Bewegliches oder Bewegtes (κινητον) voraus. Sie ist also ein Verhältnißbegriff (εκ των προς τι, ad aliquid). Ferner kann sich alle Bewegung nur auf vorhandene Dinge beziehen (ουκ εςι κινησις παρα τα πραγματα). Denn alles, was bewegt (verändert) wird, bezieht sich entweder auf die Substanz,

stanz, oder die Größe, oder die Qualität, oder den Ort. Soviel Kategorieen des Dinges, als solchen, es giebt, so viel Arten der Bewegung giebt es auch; ausserdem aber kann es keine Bewegung weiter geben. Ein Etwas (Substanz) hat entweder diese Bestimmung (Form), oder es hat diese Bestimmung nicht (Privation); es hat diese Größe, oder nicht, ist z. B. entweder vollendet oder unvollendet; es hat diese Qualität, oder nicht, ist z. B. weiß oder schwarz; es hat diese oder jene Richtung im Raume, nach oben oder nach unten, leicht oder schwer; alles dieses beruht auf Bewegung; allein die Bewegung ist auch nur unter diesen Kategorieen des Dinges möglich. Die Bewegung überhaupt ist das aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergehende Ding, sofern es zur Wirklichkeit übergeht (Η τȣ δυναμει οντος εντελεχεια, ᾗ τοιȣτον, κινησις εςι). Die Veränderung ist der Uebergang des möglich Veränderlichen zum wirklich Veränderlichen, soferne der Uebergang geschieht. Ein Ding existirt entweder der Möglichkeit nach (potentia), oder der Wirklichkeit nach (actu). Aristoteles nennt aber ein Ding, soferne es das Princip der Bewegung in sich hat, eine Entelechie (το εντελες εχον), welches das vollständige Princip des Ueberganges vom möglichen zum wirklichen Seyn besitzt. Ist ein Ding bloß der Möglichkeit nach vorhanden, komt ihm keine Entelechie zu; da ist es nur Ding κατα δυναμιν; soll es aber wirklich werden, also ein Ding κατ᾽ ενεργειαν, es sey nun, daß es an sich selbst Bestimmungen und Veränderungen hervorbringe, oder an andern Dingen, kann dieses nicht ohne Entelechie geschehen, die in ihm vorhanden seyn muß.

Denn diese ist das Princip, wodurch das bloße Vermögen (δυναμις, potentia, die Möglichkeit zu seyn und zu werden) in die Wirklichkeit (ενεργειαν, actum) übergeht. Es muß sich hierbey ereignen, daß in Hinsicht auf verschiedene Bestimmungen, die ein Ding zugleich haben könte, es zugleich bloß Ding κατα δυναμιν, und Ding κατ᾽ ενεργειαν ist. Z. B. das Wasser, welches erwärmt (mithin bewegt und verändert) wird, ist Ding κατ᾽ ενεργειαν, soferne es einen gewissen Grad der Wärme erreicht hat, und da setzt es auch eine innere oder äußere Entelechie voraus; soferne das Wasser aber noch eines höhern Grades der Wärme fähig ist, ist es zugleich Ding κατα δυναμιν, und setzt insoferne keine Entelechie voraus. Hieraus fließt das Resultat, daß zu jeder Bewegung, wodurch aus einem Dinge κατα δυναμιν ein Ding κατ᾽ ενεργειαν wird, das Ding κατα δυναμιν eine nothwendige Bedingung sey; daß also das Vermögen (δυναμις) zwar nie Wirklichkeit (ενεργεια) werden könne ohne Entelechie; daß aber auch die Entelechie immer das Vermögen (δυναμιν) voraussetzt. Denn alle Entelechie ist nur Princip des Uebergangs aus dem Möglichen zum Wirklichen. Die Bewegung findet übrigens in beyden statt, sowohl dem Bewegenden, als dem Bewegten, nur nach einem verschiedenen Begriffe. Das Bewegende erzeugt die Form in dem Bewegten, und dieses nimt die Form auf. Aber das Erzeugen, wie das Aufnehmen der Form, ist Bewegung (actus) *).

Die Bewegung drückt ein Continuum aus; als solches kann sie endlich oder unendlich seyn; es

*) *Aristot.* Auscult. phys. III, 1. 2. 3. Metaph. IX, 1. XI, 9 sq.

es ist daher erforderlich, den Begriff des Unendlichen überhaupt zu erwägen. Ohnehin hängt derselbe mit dem Begriffe der Natur nach ihrer Quantität und Qualität, und mit der Vorstellung der Zeit zusammen, so daß er in der Physik gar nicht übergangen werden darf. Schon die ältern Philosophen, bemerkt Aristoteles, haben den Begriff des Unendlichen auf mannichfaltige Weise zur Naturerklärung angewandt. Die Pythagoreer gaben dem Gleichen (der Materie) die Unendlichkeit; Plato legte dem Großen und Kleinen, und auch den Ideen, Unendlichkeit bey; beyde hielten also, wie A. es bestimt, das Unendliche selbst für ein positives Etwas (ουσιαν), nicht für das Accidens eines Etwas (ουχ ὡς συμβεβηκος τινι ἑτερῳ, αλλ' ὡς ουσιαν αυτο ον το απειρον). Die Vertheidiger immanenter physischer Principien, wie die Jonischen und einige andere Philosophen, führten entweder das Unendliche auf ein bestimtes Element zurück, leugneten aber die Unendlichkeit der Elemente selbst; oder sie behaupteten die Unendlichkeit der Elemente, wie Anaxagoras die Unendlichkeit der Homoeomerieen und die Unendlichkeit der Gestalten der Grundkörperchen, welche durch gegenseitige Berührung sich entwickelten (εκ της πανσπερμιας των σχηματων τῃ ἁφῃ συνεχες το απειρον ειναι). Andere nahmen das Unendliche für ein Princip an, das unentstanden, unvergänglich, alles enthaltend und regierend, ein göttliches Wesen sey. Man kann das Unendliche sich vorstellen, und die Geschichte documentirt diese Vorstellungsarten, als Zeit ohne Anfang und Ende, als unendlich theilbare Größe, als ewiges Entstehn und Vergehn, als einen Verstand, der das Unendliche denkt, als unendlichen Raum jenseit der Himmel (der Sinnenwelt), der,

wenn er einen unendlichen Körper möglicherweise befassen kann, ihn wirklich befassen wird, weil bey ewig vorhandenen Dingen Möglichkeit und Wirklichkeit einerley sind. Eine Untersuchung dieser Vorstellungsarten und ihrer Gültigkeit kann aber erst den wahren Begriff des Unendlichen und seine Anwendbarkeit feststellen, und damit Kriterien zur Beurtheilung der obigen Philosopheme über das Unendliche gewähren. Das Wort **Unendlich** wird in verschiedenem Sinne gebraucht. Es bedeutet: a) dasjenige, was sich nicht messen läßt, weil es kein meßbarer Gegenstand ist. So kann man die Stimme nur hören, aber nicht sehen; b) dasjenige, was sich zwar messen läßt, aber ein endloses Maaß hat, z. B. der unendliche Raum; c) dasjenige, was sich **kaum** messen läßt. Diese Bedeutung ist nur dem gemeinen Sprachgebrauche eigen, und hat keine philosophische Gültigkeit; d) was sich messen läßt, aber seiner Natur nach keinen wirklichen Grenzpunct (actu) hat, z. B. der Cirkel; e) was einer unendlichen Addition und Division fähig ist, wie arithmetische und geometrische Grössen. In der ersten Bedeutung ist das **Unendliche** mit dem Unbestimbaren der intensiven Qualität, wie z. B. mit dem realen Grade einer Empfindung, der nie ein $=0$ werden kann, identisch, und gehört nicht hierher. Das Unendliche muß als solches ein meßbarer Gegenstand seyn. Das Unendliche in der dritten Bedeutung, um die Bestimmung dieser zu anticipiren, beruht theils auf einer wirklich construirten Figur; theils setzt es den Begriff des **Unendlichtheilbaren** voraus, und hängt von demselben ab; es komt auf die Gültigkeit des letztern an. Also blieben nur die zweyte und letzte Bedeutung des Unendlichen, der **unendliche Körper**, und die **unendlichen**

lichen arithmetischen und geometrischen Größen, zu erläutern übrig.

Hierüber hat Aristoteles nachstehende Lehren festgesetzt: Erstlich: Ein reales Unendliches (actu), das von der Körperwelt verschieden wäre, kann es nicht geben. Denn entweder wäre es eine Substanz, weil alle sinnliche Prädicate von ihm getrennt seyn sollen, und da wäre es untheilbar, was dem Begriffe des Unendlichen widerspricht, das gemessen oder getheilt muß werden können; oder es wäre ein Accidens, und da wäre es nicht unendliches Princip, sondern dasjenige wäre es, dem es als Accidens inhärirte. Zweytens: Einen unendlichen Körper kann es aber auch nicht geben; denn jeder Körper ist durch seine Fläche begrenzt. Eben so wenig kann eine unendliche Körperwelt der Zahl nach existiren; denn jede Zahl ist bestimbar; das Unendliche, als solches, ist unbestimbar. Auch die Elemente, aus denen der Körper zusammengesetzt wird, können nicht unendlich seyn; weder alle, weil sich mehr Unendlichkeiten nicht mit einander vertragen; noch eines derselben, weil es sonst vermöge der Contrarietät der Elemente die übrigen aufheben würde. Ohnehin haben die Elemente ihren Ort zur Grenze. Drittens: Es giebt also überhaupt kein wirkliches Unendliches (actu), sondern nur ein Unendliches der Möglichkeit nach (potentia). Aristoteles erinnert, daß die Alten das Unendliche unrichtig für dasjenige erklärt hätten, jenseit dessen nichts mehr angenommen werden könne. In diesem Sinne sey das Universum unendlich. Sie hätten im Gegentheile das Unendliche für dasjenige erklären sollen, jenseit dessen immer noch etwas angenommen werden, oder von

welchem immer etwas abgezogen werden könne. Gewissermaßen identificirt also A. das Unendliche mit der Urmaterie *). Uebrigens wird die Mathematik nicht dadurch aufgehoben, wenn man das reale Unendliche (actu) aufhebt. Denn dem Mathematiker steht es immer frey, die arithmetischen und geometrischen Größen in's Unendliche fortzusetzen, da das Unendliche der Möglichkeit nach gegeben ist.

Alle Bewegung geschieht im Raume, in welchem auch alle Naturdinge erscheinen. Daß der Raum (τοπος) existire, wird eben durch die örtliche Bewegung der Körper bewiesen, welche alle Leugner desselben als Thatsache widerlegt. Es giebt einen gemeinschaftlichen Raum (Ort), sofern er mehr Körper befaßt, und einen eigenthümlichen, sofern er nur einen einzelnen Körper begreift. Der Raum ist weder Form, noch Materie; denn diese lassen sich nicht von den Erscheinungen trennen; da hingegen der Raum von demjenigen getrennt werden kann, was er enthält, wie der Schlauch von dem Wasser in ihm. Wie eins in dem andern enthalten sey, kann man sich auf acht Arten vorstellen: a) wie ein Theil in dem Ganzen; b) wie das Ganze in den Theilen; c) wie die Art in der Gattung; d) wie die Gattung in der Art; e) wie das Accidens im Subjecte, oder die Form in der Materie; f) wie die Wirkung in der Ursache; g) wie das Bezweckte im Zwecke; h) wie im Raume. Im Raume aber ist ein Ding im eigentlichsten und strengsten Sinne enthalten. Nichts existirt absolut in sich selbst durch sich selbst und in Beziehung auf seinen Bestand als ein Ganzes; es kann nur in Beziehung auf einen seiner Theile und durch ein anderes existiren. Aristoteles will mit

*) Ausc. phys. III, 4-8. Metaph. XI, 10.

mit diesem Satze andeuten: Ausserhalb dem Raume kann nichts wie ein absolutes Ding vorgestellt werden. Der **Raum** hat folgende Eigenschaften: Er ist von dem, was er enthält, wesentlich verschieden, und läßt sich von diesem absondern; dennoch ist er dem Etwas, das er enthält, insofern gleich, als er etwas enthält, und ist mit ihm simultan. Er hat Abmessungen, nicht bloß in die Länge und Breite, sondern auch in die Höhe und Tiefe. Jeder Körper strebt nach seiner Natur zu dem ihm gemäßen Orte, und bleibt in demselben. Der **Ort** (**Raum**) ist also die **äußerste unveränderliche Grenze des umschließenden Körpers**, und alles ist in einem Orte, was von einem andern Körper umschlossen wird. Der Ort selbst ist kein Körper; denn kein Körper kann den andern durchdringen, weil jeder seinen Ort genau ausfüllt. Was über oder außer sich keinen Körper weiter hat, ist auch nicht **in einem Orte**, wie der **Himmel**, das **Universum**. Hat ein Körper den seiner Natur gemäßen Ort erreicht, so ruht er; dahin streben alle Körper, wie ein abgerissener Theil zum Ganzen, ein Wassertropfen zu dem übrigen Wasser. Die Verschiedenheiten des Orts, **Oben**, **Unten**, **Rechts**, **Links**, haben auch objectiven Grund; finden nicht bloß relativ auf das erkennende Subject statt, danach dieses seine Lage ändert. Das Element des Feuers strebt immer nach oben, und das Element der Erde immer nach unten.

Mit dem **Raume** ist das **Leere** (*το κενον*, Vacuum, Inane) nicht zu verwechseln, wie von Einigen vor dem **Aristoteles** geschehen war. Das **Leere an sich** wurde zwar richtig erklärt für den Raum ohne allen positiven Inhalt; einen solchen **leeren Raum**, oder ein solches **Leeres**, giebt es aber über-

all nicht. Schon Anaxagoras hatte die gemeine Vorstellungsart vom Leeren zu berichtigen gesucht, und gezeigt, daß z. B. ein leerer Schlauch nicht leer, sondern mit Luft erfüllt sey. Inzwischen hatte er damit die Nichtexistenz des Leeren nicht bewiesen; er hatte nur die Realität der Luft dargethan. Jene Nichtexistenz des Leeren bemühte sich also Aristoteles noch besonders gegen die Gründe der Atomisten (des Leucipp, Demokrit und Epikur) zu behaupten. Diese nahmen ein Leeres an, in welchem sich die Körperwelt befände, und das auch dieselbe durchdringe. Sie folgerten es aus der Bewegung, die, wenn sie nicht in einem leeren Raume vorgehe, unmöglich sey, und beriefen sich zugleich auf die Erfahrung, daß das Volumen der Körper zusammengedrückt werden kann. Aristoteles setzte diesen Gründen entgegen, daß gerade durch die Annahme des Leeren die Möglichkeit der Bewegung aufgehoben werde, weil es im Leeren kein Oben und Unten gebe, keinen Grund der Richtung der Bewegung, keinen Grund der Bewegung oder Ruhe überhaupt. Ferner die Geschwindigkeit der Bewegung verhält sich, wie die Dichte der Materie, durch welche sie fortgeht. Nun findet aber zwischen dem Leeren und dem Körper gar kein Verhältniß statt; also hat auch die Bewegung durch die Materie zu der durch das Leere kein Verhältniß, was der Erfahrung zuwider ist, indem jede Bewegung in einer bestimten Zeit geschieht, und die Bewegung der Zeit nach zu einer andern der Zeit nach im Verhältnisse steht, langsamer oder geschwinder ist. Wenn die Atomisten das Leere für die Ursache des mehr und minder Dichten oder Lockern erklärten, so thaten sie es nur, um die Bewegung des Lockern, als des Leichten, in die Höhe begreiflich zu machen; bey der

Bewe-

Bewegung des Schweren niederwärts bedurften sie das Leere nicht. Wenn sie nun die Bewegung des Schweren ohne das Leere erklären zu können meynten, fragt A., warum nicht auch eben so die Bewegung des Leichten nach Oben? Ueberhaupt kann die Bewegung ohne das Leere geschehen, weil die Urmaterie nur der Möglichkeit nach (potentia) existirt, und für die Aufnahme und Privation jeder Form empfänglich ist. Sie kann daher bald klein, bald groß, bald dichter, bald lockerer werden, ohne daß Materie hinzugesetzt würde oder verloren ginge. Daraus läßt sich denn auch das Zusammenpressen des Volumens der Körper erklären. Die feinern Theilchen gehn durch den Druck in die Materie secundum potentiam über; deßwegen nehmen die übrigen Theile einen kleinern Platz ein. Nach der Aristotelischen Theorie, sofern sie den Atomisten entgegenstand, heißt es also: Es giebt keinen objectiven leeren Raum (Non datur Vacuum); wohl aber giebt es einen objectiven Ort (erfüllten Raum), oder eine Grenze der einander umschließenden Körper. A. berührt noch einige falsche Erklärungen des Leeren, welche die ältern Physiker gegeben hatten; z. B. es sey dasjenige, in welchem nichts Schweres oder Leichtes anzutreffen ist. Wäre diese Erklärung gültig, so wäre der Punct das Leere, in welchem freylich Nichts ist. Eben so ungültig ist die Erklärung, das Leere sey dasjenige, in welchem nichts Bestimtes vorhanden ist, keine körperliche Substanz; denn unter Voraussetzung ihrer Richtigkeit würde die Materie das Leere seyn, was sich widerspricht.

Die Bewegung geschieht in der Zeit. Ob die Zeit etwas Wirkliches sey, und was sie sey, ist schwer zu bestimmen. Sie scheint nichts Wirkliches

zu seyn, weil sich keine Theile bey ihr unterscheiden lassen. Das Vergangene war, und ist nicht; das Künftige wird seyn, ist aber nicht. Da nun hieraus die unendliche Zeit besteht, so scheint sie überhaupt keine Wirklichkeit (ουσιαν) zu haben, indem sie aus Etwas besteht, das nicht ist. Der gegenwärtige Augenblick (Moment) ist nicht als ein Theil der Zeit zu betrachten; denn der Theil muß ein Maaß haben, und das Ganze muß aus Theilen zusammengesetzt werden können, die Zeit überhaupt aber scheint nicht aus Momenten zusammengesetzt zu seyn. Der Zeitpunkt, welcher das Vergangene vom Künftigen scheidet, ist nie festzuhalten, weil er nicht mit dem Vorhergehenden zusammenhängt. Das Vorhergehende muß nothwendig vergangen seyn; es kann aber nicht in sich selbst vergangen seyn, weil es existirte; daß aber das vorherige Jetzt in einem andern Jetzt vergangen sey, ist unmöglich; also eine objective stetige Reihe Zeitmomente, wo jeder Theil für sich meßbar wäre, giebt es nicht. Unter diesen Umständen sind die verschiedenen Meynungen der ältern Philosophen über die Zeit nicht befremdend. Einige haben die Zeit für die Bewegung des Himmels erklärt; andere für die Himmelssphäre selbst. Die letztere Meynung verwirft A. geradehin als einfältig. Gegen jene erinnert er unter andern: 1) daß wenn mehr Himmel statt fänden, würde für jede besondere Bewegung eines Himmels eine besondere Zeit seyn; also würden viele verschiedene Zeiten zugleich seyn; es ist aber nur Eine und überall dieselbe Zeit; die Bewegung ist bald langsamer, bald geschwinder, nicht die Zeit; jene wird durch diese gemessen; die Zeit kann aber nicht durch die Zeit gemessen werden. Also ist die Zeit nicht

nicht mit der Bewegung identisch. Gleichwohl schließt A. richtig, da die Zeit objectiv an sich unbestimbar, zwar nicht mit der Bewegung identisch, aber doch das Maaß derselben ist, daß sie mit der Bewegung und Veränderung nothwendig verknüpft seyn müsse; denn ohne wahrgenommene Veränderung nehmen wir auch keine Zeit wahr, wie in einem tiefen Schlafe. Demnach ist die Zeit das Maaß der Bewegung und Veränderung in Ansehung ihrer Succession, des Vorhergehenden und Folgenden dabey. Die Zeit an der Bewegung ist ein Continuum nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in der Vorstellung. Der Verstand unterscheidet die Theile der Bewegung als successiv und dauernd; er verknüpft die Momente, wie der Punct die Theile der Linie; nur daß diese bleiben, die Momente immer verschwinden. Nach diesem Begriffe von der Zeit bestimte A. noch folgende Merkmale derselben. Sofern die Zeit als Maaß betrachtet wird, enthält sie ein Kleinstes; als Continuum betrachtet ist sie in's Unendliche theilbar. Das Viel oder Wenig bezieht sich auf die Zeit als Maaß; das Lange oder Kurze auf die Zeit als Continuum. Die Zeit als Dauer ist dieselbe; als Vorher und Nachher ist sie verschieden. Zeit und Bewegung messen sich gegenseitig. Dinge sind in der Zeit, heißt: Dinge werden durch die Zeit gemessen. Man nennt die Zeit mehr die Ursache des Vergehns und der Vergessenheit, als des Entstehns und der Wissenschaft; denn sie ist das Maaß der Bewegung, ändert, entstellt die Dinge, und nähert sie dem Untergange. Daher ist der Begriff Zeit auf ewige Dinge nicht anwendbar. Die Zeit ist auch das Maaß der Ruhe, wie der Bewegung; denn sie ist das Maaß der daseyenden Form, wie der Privation. Alle Bewegung und

Ver-

Veränderung geschieht in der Zeit; daher ist diese in der ganzen Sinnenwelt als dem Beweglichen anzutreffen. Weil übrigens die Zeit ein Maaß ist, kein Maaß aber sich ohne ein messendes Subject denken läßt, so wird, wenn man dies messende und fixirende Subject (die Intelligenz) aufhebt, keine Zeit seyn (Ει δε μηδεν αλλο πεφυκεν, η ψυχη, αριθμειν, και ψυχης νους, αδυνατον, ειναι χρονον, ψυχης μη ουσης). Die erste der Zeiten, oder vielmehr dasjenige, was alle Zeit bestimt, ist das Maaß der ersten Bewegung der obersten Sphäre. Diese erste Bewegung der obersten Sphäre ist eine kreisförmige. Daher drehen sich alle Sinnengegenstände, soferne sie in der Zeit bewegt werden, in einem beständigen Kreislaufe herum *).

Nach Erläuterung der Begriffe von Bewegung, Raum und Zeit, geht Aristoteles zur Untersuchung der Frage fort: ob das Continuum in's Unendliche theilbar sey, oder nicht? Er erklärt sich für das Erstere; denn die Linie als Größe besteht nicht aus Puncten; die Bewegung nicht aus absoluten Veränderheiten (mutatis esse); und die Zeit nicht aus absoluten Momenten. Bestände die Linie aus Puncten, so hiengen die Puncte entweder stetig, oder durch Berührung zusammen. Beydes aber ist nicht der Fall. Stetig ist dasjenige, dessen letzte Theile Eins ausmachen, und durch Berührung hängt zusammen, dessen letzte Theile simultan sind. Aber der Punct hat überhaupt keine Theile; auch müßten sie auf einander folgen; dann könten sie nie ein Continuum bilden, weil zwischen zwey Puncten immer die Linie in der Mitte liegt, die wiederum Puncte enthielte. Jedes Continuum ist also in's Unendliche theilbar.

Was

*) *Arist.* ausc. phys. IV, 14 sq.

Was aber hier von der unendlichen Theilbarkeit der Linie gilt, gilt auch in Hinsicht auf die Bewegung und die Zeit. Keine Bewegung geschieht in einem Momente, sondern sie geschieht in der Zeit; denn das Moment selbst, das Ende des Vergangenen und der Anfang des Künftigen, ist in's Unendliche theilbar. Auch die Ruhe findet nicht in einem Momente statt, sondern in der Zeit; denn in Ruhe ist das Bewegliche, soferne es nicht bewegt wird; alles Bewegliche, als solches, ist in Beziehung auf die Zeit unendlich theilbar; es ist in termino a quo und in termino ad quem, wiewohl in beyden unvollkomner Weise. Freylich hat das Veränderte, sofern es verändert ist, einen Anfang; allein dieser Anfang entspricht dem sogenannten Momente, und ist immer untheilbar; es giebt kein Verändertseyn im Anfange, sondern nur am Ende der Bewegung; man nennt nichts verändert, wenn nicht die Bewegung vorhergegangen ist. Zur Bewegung durch einen bestimten Raum bedarf es gleichwohl nicht einer unendlichen Zeit, ausser wenn derselbe Raum der Bewegung immer von neuem gegeben wird, wie bey der Bewegung des Himmels. Denn die unendliche Theilbarkeit komt dem Raume, wie der Zeit, nur secundum potentiam zu, nicht actu; ein bestimter Raum actu kann nur in einer bestimten Zeit actu durchlaufen werden, und die Bewegung kann schneller oder langsamer seyn. Dieses Argument war dem Eleatiker Zeno entgegengesetzt *).

Die Bewegung (κινησις) überhaupt (Veränderung) scheidet sich in drey Unterarten: a) Veränderung des Orts (φωρα, Bewegung im eigentlichen Sinne); b) Veränderung der Größe (Wachsthum und

*) Ausc. phys. lib. IV.

und Abnahme, Mehr und Weniger, αυξησις, φθισις); c) Veränderung der Qualität (Verwandlung, αλλοιωσις). Es giebt keinen Anfang der Veränderungen in der Welt. Aristoteles folgert dieses theils aus der Natur der Veränderung an sich selbst, die immer eine Veränderung voraussetzt, worin sie selbst ihren Grund hat; theils aus der Ewigkeit der Zeit, die ohne ewige Veränderungen nicht vorstellbar ist. Das Princip des Veränderlichen ist entweder ewig, oder hat einen Anfang. Hat es einen Anfang, so muß eine Veränderung vorhergehn, die den Anfang bestimte. Will man der Zeit einen Anfang geben, so war sie vorher nicht; dann war eine Zeit, wo keine Zeit war; das widerspricht sich. Das Moment supponirt auch immer die Zeit; es ist das Ende des Vorhergehenden und der Anfang des Künftigen; ein erstes Moment existirt also nie. Hingegen jede individuelle Veränderung ist endlich, und keine ist unendlich; denn jede ist in bestimte Grenzen eingeschlossen; z. B. die Verwandlung durch den Gegensatz der Qualitäten (Weiß und Schwarz); die eigentliche Bewegung (ausgenommen die sphärische, mit der es sich anders verhält) durch Oben und Unten. Die Unendlichkeit der Veränderungen gehört ihnen also nur überhaupt, nicht jeder insbesondre *).

Zu jeder Bewegung eines Dinges muß ein äußeres oder inneres Princip vorhanden seyn; im ersten Falle wird das Ding von einem andern Dinge bewegt; im letztern muß es eine Bewegkraft in sich haben, wodurch es ganz oder theilweise bewegt wird; sonst würde ein und dasselbe Ding zugleich bewegen und bewegt werden, was unmöglich ist. Wird etwas von dem Orte (äusserlich) bewegt, so wird es durch ein

*) Ibid. lib. V. VI. VII.

ein anderes Ding bewegt, und das Bewegende, weil es selbst bewegt wird, wiederum durch ein anderes. So muß man auf eine letzte Bewegursache zurückkommen, die zwar alles Andere bewegt, aber nicht selbst von Etwas Anderem bewegt wird. Ein Progressus der Bewegursachen in's Unendliche kann nicht statt finden, weil es sonst eine unendliche Bewegung in einer endlichen Zeit geben würde. Denn obgleich die Bewegungen der einzelnen Körper endlich wären, weil bestimte Grenzen sie beschränken, so würde doch der Inbegriff derselben sich in eine unendliche Bewegung verlieren; wenn also alle Bewegungen zu gleicher Zeit erfolgten (was doch geschehen müßte bey dem nothwendigen Caussalzusammenhange des Bewegenden und Beweglichen, so daß auf die erfolgte Bewegung des Einen alles Andere bewegt wird); und nun Eines als bewegt vorausgesetzt würde; so müßten alle übrige Bewegungen, da die Bewegung jenes Einen in einer bestimten Zeit geschähe, eine unendliche Bewegung in endlicher Zeit darstellen, was sich widerspricht. *Es existirt demnach Eine erste bewegende Ursache, die selbst unbeweglich ist.* Die wirkliche Bewegursache (nicht die finale) ist immer mit dem Bewegten zugleich vorhanden, wie offenbar erhellt, wenn man die verschiedenen Arten der Bewegung in dieser Hinsicht betrachtet. Doch sind in Ansehung der leztern folgende Unterschiede zu bemerken. Die *Verwandlung* bezieht sich auf die empfindbaren Qualitäten, weil unter diesen allein eine Contrarietät ist. Auf die Veränderung der *Figur* bezieht sich die Verwandlung nicht. Das Erz zur Statue umgeformt heißt nicht mehr Erz; aber es behält den Namen, es mag kalt oder warm seyn. Auch das Entstehn und Vergehn, als solches, nennt

man nicht Verwandlung, obgleich die Verwandlung mit beyden verbunden ist. Eben so wenig giebt es eine Verwandlung bey den Tugenden und Fehlern der Seele, wie des Körpers. Denn die Tugend ist eine Vollkommenheit, und das Annähern zur Tugend ist so wenig eine Verwandlung, wie das Zurücksinken von derselben. Auch sind die Tugenden und Fehler zu den logischen Verhältnißbegriffen zu rechnen, bey denen keine Bewegung gilt. Endlich Verwandlung und Bewegung überhaupt lassen sich auch nicht von der Erwerbung der Wissenschaft prädiciren; im Gegentheile die Seele wird nur durch Musse, Ruhe und Stille der Leidenschaften klug und weise. — Die eigentliche (örtliche) Bewegung ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Die einfache scheidet sich in zwey Unterarten: a) Die Bewegung in gerader Richtung; b) die kreisförmige. Sie ist den einfachen Körpern eigen, und das sind nach A. diejenigen, die das Princip der Bewegung in sich haben, als welche eben deßwegen nur eine einfache seyn kann. Daß A. die kreisförmige Bewegung für eine einfache erklärte, hat darin seinen Grund, weil bey derselben der bewegte Körper keinen Ort hat, in welchem er für sich ruhen müßte; daher muß er das Princip und den Zweck der Bewegung in sich haben. Zusammengesetzte Bewegung haben diejenigen Körper, welche aus verbundenen einfachen bestehen, und wo sich die Bewegung nach der Natur der größern Kraft richtet. Die ganze Distinction beruht auf der Verschiedenheit des Princips der körperlichen Bewegung, danach dieses innerhalb oder außerhalb dem Dinge angetroffen wird *).

Schon

*) Ibid. libb. VII. VIII. De coelo I, 2. Cf. *Vater* vindic. theolog. Arist. p. 7.

Schon aus den Begriffen der Verschiedenheit einfacher Körper erhellt, daß es eine kreisförmige Bewegung geben müsse, und dies wird auch durch die Erfahrung auf's einleuchtendste bestätigt. Der Himmel nehmlich bewegt sich im Kreise, und kann sich seiner Natur nach nicht anders bewegen. Es folgt hieraus auch, daß etwas Festes und Ruhendes vorhanden seyn müsse, um welches herum die Bewegung geschieht, und das ist unsere Erde. Man sieht hier, wie A. nicht bloß durch die Täuschung der sinnlichen Anschauung, sondern auch durch Schlüsse aus angenommenen Begriffen geneigt wurde, sich für die gemeine Vorstellungsart vom Umlaufe des Sternhimmels um die Erde, und gegen die Pythagoreische, der Copernicanischen verwandte, zu erklären *). Zum Irdischen gehört alles, was sich in gerader Richtung nach dem Mittelpuncte hin bewegt. Vermöge des Gegensatzes muß es aber auch ein Element geben, das dem Irdischen entgegensteht seiner Natur nach, und dessen Bewegung vom Centrum in die Höhe gerichtet ist. Dies ist das Feuer. Was sich durch sich selbst zum Centrum hinbewegt, ist schlechthin schwer; was sich vom Centrum ab in die Höhe bewegt, ist schlechthin leicht. Diesen beyden (der Erde und dem Feuer) sind wiederum zwey andere Elemente entgegengesetzt, die nicht schlechthin leicht oder schwer sind;

*) S. *Montucla* Histoire des Mathematiques T. I. p. 204. *Bailly* hist. de l'astronomie ancienne liv. IX. §. 11. Die classischen Stellen des Aristoteles selbst sind in den Büchern de coelo I, 3. II, 3. III, 3 sq. IV. 6. Eine weitere Entwickelung der Aristotelischen Meynungen von der Natur der Elemente gehört nicht hierher. Vergl. Arist. de gener. et corr. II, 2 sq. Sprengel's pragmatische Geschichte der Arzneykunde Th. 1. S. 339.

sind; das Wasser ist leichter, als die Erde, und die Luft ist schwerer, als das Feuer, aber leichter, als die übrigen Elemente. Die Materie des Himmels (Aether), dessen natürliche Bewegung die kreisförmige ist, da sie keines jener Elemente ausmacht, auch nicht aus ihnen besteht, (denn keines derselben bewegt sich im Kreise), ist weder schwer, noch leicht, und läßt sich daher nicht weiter charakterisiren, als daß sie vortrefflicher und göttlicher ist.

Den Himmel überhaupt nimt Aristoteles in einem weitern und einem engern Sinne. In jenem enthält er mehr Sphären, deren eine über der andern ist, und wovon diejenige, welche unsere Erde zunächst umgiebt, die Sonne nebst den Planeten in sich begreift. Diese bewegt sich von Abend gegen Morgen, und vollendet ihre Laufbahn in einem Jahre. Der übrige Sternhimmel bewegt sich täglich im Kreise von Morgen gegen Morgen, und diese Bewegung des Sternhimmels überhaupt komt auch noch der Sonne und den Planeten ausser jener ihnen eigenthümlichen zu. Im engern Sinne bezeichnet der Himmel die äusserste Sphäre, die vollkomner, als alle übrigen, ist, und von welcher alle Bewegung ausgeht. Der Himmel überhaupt ist also nicht unendlich, eben weil er eine Sphäre ist, und die Unendlichkeit sich nicht mit dem Begriffe eines Cirkels verträgt, da die Entfernung keines Theiles der Peripherie vom Centrum unendlich seyn kann. Jenseit des Himmels ist nichts. Gesetzt auch daß die einfachen Körper durch innere oder äussere Kraft über die letzte Sphäre hinausgerissen würden, so würde ihnen doch die natürliche Bewegung im Kreise eigen bleiben, und vermöge derselben würden sie in der Himmelssphäre erhalten. Die Elemente

aber,

aber, welche sich in gerader Richtung bewegen, sind an ihren eigenen Ort gefesselt, die Erde in der Mitte, das Feuer in der Höhe, Wasser und Luft zwischen beyden. Die Schwere oder Leichtigkeit dieser kann nicht unendlich seyn, sondern, wie das Schwere an dem Centrum eine Grenze hat, muß auch das Feuer eine Grenze der Höhe haben, zu welcher es hinaufsteigen mag. Der Himmel also umschließt das ganze Universum; jenseit desselben ist das absolute Nichts, von dem man weder einen Ort, noch ein Leeres, noch eine Zeit, prädiciren kann, weil diese Prädicate nur von der Körperwelt gelten mögen. Daher existirt auch nur Eine Welt; denn der Himmel befaßt alle Materie. Auch ist der Himmel unveränderlich und ewig. Bey einander entgegengesetzten Dingen kann es sich ereignen, daß das eine bald vorhanden ist, bald nicht; und hierin liegt der Grund der Veränderlichkeit der Elemente. Der kreisförmigen Bewegung ist nichts entgegengesetzt; es ist nichts da, worein sie übergehn könte; denn dessen Natur in Bewegung im Kreise besteht, das durchläuft immer dieselben Puncte, es mag getrieben werden, wohin es will; und die Himmelsmaterie ist auch durchaus keiner Veränderung empfänglich, da ihr die Eigenschaften der übrigen Elemente abgehn, sie weder schwer, noch leicht ist u. s. w. Dieses bestätigt ebenfalls die Erfahrung, die kein Beyspiel zeigt, daß jemals ein Stillestand oder eine Veränderung in der Bewegung des Himmels statt fand.

Es ist schon oben bemerkt worden, daß Aristoteles den Raum, als der Körperwelt anhaftend, so wie die Körperwelt selbst, endlich dachte; hingegen die Zeit, als das Maaß der Bewegung, für unendlich hielt; das letztere deßwegen, weil

er die Ewigkeit der Bewegung behauptete. Die Weltweisen vor ihm waren hierüber verschiedener Meynung gewesen. Diejenigen, die eine Unendlichkeit von Welten statuirten, deren einige entstånden, andere untergiengen, in beståndiger Succession, so wie diejenigen, welche eine und dieselbe ewige Welt glaubten, lehrten auch die Ewigkeit der Bewegung. Hingegen Anaxagoras träumte sich ein ursprünglich rohes Chaos, das eine unendliche Zeit hindurch in Ruhe war, bis es der göttlichen Intelligenz gefiel, dasselbe zu sondern und zur Welt zu ordnen; er ließ also die Welt einen Anfang nehmen. Empedokles meynte, daß die Welt abwechselnd erzeugt und zerstört werde; in den Intervallen zwischen der zerstörenden Feindschaft und der zusammensetzenden Freundschaft sey alles in Ruhe. Aristoteles stellte nun für die Ewigkeit der Bewegung folgende sie begründende Raisonnements auf. Erstlich: Die Bewegung ist ewig, wenn sie keinen Anfang gehabt hat, und kein Ende nehmen wird. Es ist aber die Bewegung eine Thätigkeit des Beweglichen, soferne dieses beweglich ist; wenn also die Bewegung einmal entstanden ist, so müssen doch die beweglichen Dinge vorher da gewesen seyn, da das Bewegliche immer der Bewegung vorher geht. Sind die beweglichen Dinge vorher da gewesen, so wurden sie entweder erzeugt, oder sie waren ewig. Ist jenes, so ging die Bewegung, durch welche sie erzeugt wurden, wiederum vor ihnen her; mithin war die vorher genannte Bewegung, welche die erste entstandene seyn sollte, noch nicht die erste. Ist dieses, daß die beweglichen Dinge ewig waren, so muß auch die Bewegung ewig seyn; denn es ist nicht zu vermuthen, daß bewegliche Dinge eine unendliche Zeit ohne

Bewegung gewesen seyn sollten. Wären auch die Bewegursache und das Bewegliche in Ruhe gewesen, so ist doch auch für diese Ruhe eine Ursache erforderlich; denn die Ruhe ist Privation der Bewegung, und supponirt also selbst wieder die Bewegung. Da man also die erste Bewegung nicht ausfindig machen kann, so muß sie ewig seyn. Zweytens: Auch die Zeit ist ewig, worin alle Philosophen einstimmig sind; jedes Moment ist in der Zeit, ist nicht der Anfang derselben; nun ist aber die Zeit das Maaß der Bewegung, und ohne diese würde keine Zeit existiren; also muß auch die Bewegung ewig seyn. Drittens: So wie Bewegung und Zeit nie angefangen haben, können sie auch nie aufhören; die Zeit nicht, weil das Moment nach jeder Zeit, und die Zeit nach jedem Momente ist; die Bewegung nicht, weil es doch nach der letzten eine Bewegung geben würde, indem, wenn die Bewegung aufhörte, das Bewegliche mit zerstört werden müßte, oder übrig bliebe; würde es mit zerstört, da kein Ding in das Nichts übergehn kann, so müßte es in ein anderes Etwas übergehn, was nicht ohne Bewegung geschehen könte; bliebe es übrig, so würde das Bewegliche in ewiger Ruhe seyn, was seiner Natur zuwider ist. Anaxagoras und Empedokles, wie A. erinnert, konten ihre Säße nicht begründen. Doch war das Raisonnement des Leßtern noch vernünftiger, sofern er ein wechselseitiges Verhältniß der Bewegung und Ruhe anerkannte; anstatt daß der Erstere den Naturlauf aufhob, und auf eine unendliche Ruhe eine unendliche Bewegung folgen ließ. Denn es findet gar kein Verhältniß der unendlichen Ruhe zur unendlichen Bewegung statt; auch ist die Bewegung der Natur immer durch Geseße bestimt, der leich-

leichten Körper in die Höhe, der schweren niederwärts; von diesen giebt Anaxagoras gar keinen Grund an, und eben so wenig davon, warum die göttliche Intelligenz gerade zu dieser, und nicht vielmehr zu einer andern Zeit das Chaos sonderte. Aristoteles berührt und widerlegt ausserdem noch einige andere Gründe, die von Physikern der Ewigkeit der Bewegung entgegengesetzt waren *).

Aristoteles fühlte inzwischen, daß mit der angenommenen Ewigkeit der Bewegung noch nicht alle Schwierigkeiten gehoben waren, die hier der forschenden Vernunft begegnen. Es entsteht die Frage: Wie verhalten sich die Dinge selbst in Ansehung der Bewegung und Ruhe unter einander? — Entweder werden alle unaufhörlich bewegt; oder alle ruhen immer; oder es werden einige bewegt und einige ruhen. Daß alles in unaufhörlicher Bewegung (ein beständiges Fließen und Hinschwinden) sey, wie Heraklit und Kratylus meynten, dem widerspricht die Erfahrung. Berge und Felsen ruhen auch; der Stein beharrt in demselben Zustande der Härte eine gewisse Zeit hindurch; die Elemente ruhen in ihren Orten. Auf der andern Seite zeigt aber auch das Phänomen der Bewegung, daß nicht alles in steter Ruhe sey. Demnach bleibt zu untersuchen übrig: ob Alles zuweilen bewegt werde, und ruhe, oder nur einige Dinge; oder ob einige Dinge immer ruhen, andere immer bewegt werden? — Die Dinge bewegen und werden bewegt entweder durch sich selbst (per se), oder von aussen (per accidens). Was durch sich selbst bewegt wird, wird entweder von sich selbst bewegt, wie die Thiere; oder von Etwas Anderem, wie leblose Dinge. Liegt das Prin-

*) *Arist.* Ausc. phys. lib. VIII.

Princip der Bewegung in den Dingen selbst, so ist diese natürlich, wie der schweren Körper niederwärts; liegt es nicht in ihnen, so ist sie widernatürlich, wie des Feuers niederwärts. Alles also, was bewegt wird, wird durch Etwas Anderes bewegt, selbst bey den Thieren, wo man das Bewegende und Bewegte (Seele und Körper) unterscheiden kann. Die natürliche Bewegung der leblosen Dinge weicht von der belebten darin ab, daß diese willkührlich ist, und unmittelbar von den Dingen selbst ausgeht; jene in der Möglichkeit bestimter eigenthümlicher Thätigkeiten des leblosen Dinges besteht, um den natürlichen Ort zu erreichen. Diese Möglichkeit aber ist zwiefach. Sie bezieht sich entweder auf den Uebergang des Möglichen zum Wirklichen (potentia ad actum primum), oder auf die Thätigkeit des Wirklichen selbst (potentia ad actum secundum). Die letztere findet allemal statt, wenn sie durch nichts gehindert wird; die erstere nicht. So enthält das kalte Holz die Möglichkeit, Feuer zu werden (potentia actus primi, potentia remota); es enthält aber auch die Wirklichkeit des Brennens, nachdem es Feuer geworden ist (potentia actus secundi, potentia proxima). Als Feuer wird das Holz immer verbrennen, falls es nicht gehindert wird: daß es Feuer werde, ist nicht nothwendig. Derselbe Fall ist bey dem Schweren und Leichten. Das Schwere, z. B. Wasser, enthält die Möglichkeit des Leichten, etwa Luft zu werden (actus primus); sobald es Luft geworden, enthält es die Wirklichkeit der Bewegung in die Höhe. Diese Wirklichkeit (den actum secundum) bringt nur die erzeugende Ursache hervor, die zuerst (actu primo) den Körper schwer oder leicht machte. Folglich hängt der actus secun-

dus immer von dem actus primus ab, und dieser wird durch die erzeugende Ursache hervorgebracht. Alles also, was bewegt wird, sey es nun von sich selbst (willkührlich), oder von der Natur (natürlich), oder von äußerer Gewalt (widernatürlich), wird durch Etwas Anderes bewegt. — Das Bewegende wird entweder von einem andern bewegt, oder bewegt und ist für sich selbst unbeweglich. Es muß aber in den bewegenden Dingen nothwendig ein Erstes Unbewegliches geben, weil man sonst genöthigt ist, einen Progressus in's Unendliche anzunehmen, wodurch alle Bewegung unerklärlich wird. Schon bey den Thieren muß man ein Erstes Unbewegliches statuiren, das der Quell aller ihrer Thätigkeiten ist. — Bey dem Unbeweglichen, als dem Principe der Thätigkeit der Thiere, kann man gleichwohl die Untersuchung nicht abschneiden, indem dadurch der erste Urheber aller Bewegung noch nicht bestimt ist. Die Thiere bewegen zufällig; sie werden durch die beweglichen Gegenstände, welche auf sie wirken, afficirt; sie bringen auch die Bewegung, welche sie veranlassen, nicht ganz durch sich selbst zu Stande, und können noch weniger eine stetige Bewegung erzeugen, da sie zur Erholung der Ruhe bedürfen, und entstehn und wieder vergehn. Demungeachtet ist eine stetige und ewige Bewegung in der Welt vorhanden. Die Ursache derselben kann in der Sinnenwelt selbst nicht gefunden werden. Es muß also eine erste unbewegliche Ursache der Bewegung existiren, die von nichts anderm abhängt, ewig und unzerstörbar ist, von Ewigkeit thätig, und da durch Bewegung Alles, was ist, sein Daseyn hat, die ewige Ursache der ewigen Welt ist, und diese

durch

durch die stete Bewegung des Himmels im Gange erhält. Die kreisförmige Bewegung des Himmels ist nehmlich die einzige, die von Ewigkeit zu Ewigkeit stetig seyn kann, da alle andere Arten der Bewegung in bestimte Grenzen eingeschlossen sind. So wurde vom Aristoteles das obige Problem folgendermaßen entschieden: Erstlich: Einige Dinge werden immer bewegt; dahin gehört der Himmel (der Inbegriff der äussersten Sphären), als welcher zunächst durch die oberste Ursache, die sich immer gleich ist, und immer eine und dieselbe einfache Bewegung hervorbringt, in Thätigkeit erhalten wird. Zweytens: Die oberste Ursache der Bewegung selbst ist ewig unbeweglich. Drittens: Einige Dinge werden bewegt, andere ruhen. Diese machen die sublunarische Welt aus, und sie werden von der obersten Ursache so regiert, daß sie bald Ruhe, bald Thätigkeit empfangen *).

Es könte scheinen, als ob vermöge der sphärischen Bewegung, welche die Grundbewegung des Universum's ist, nur diese Eine Art der Bewegung überhaupt, und mithin nur Eine Gattung von Körpern (der Himmel allein), vorhanden sey. Allein eben weil der Himmel sich in einem Kreise herumdreht, muß der Mittelpunct, um welchen er sich dreht (die Erde), ruhen; und aus dem Daseyn der Erde folgt, wie oben gezeigt ist, dem Principe des Gegensatzes gemäß, das Daseyn des Feuers, der Luft und des Wassers. Diese Elemente aber gehen in einander über, drücken Entstehn und Vergehn aus, und daher müssen auch andere Arten der Bewegung ausser der sphärischen sich ereignen. Die oberste bewe-

*) *Arist.* Ausc. phys. lib. VIII.

bewegende Ursache wirkt hier mittelbar. Sie theilt dem nächsten Medium, der Luft, eine Bewegkraft mit; diese wirkt wiederum auf die nächsten Theile eine Zeitlang fort, wiewohl nach und nach schwächer, bis sie sich zuletzt ganz verliert, und die bewegten Dinge in Ruhe kommen. Diese Bewegung ist also nicht stetig, und betrifft bloß die sublunarische Welt, die bald sich bewegen, bald ruhen kann. Sie ist auch wegen der Verschiedenheit der Medien, die successiv bewegt werden, nicht regelmäßig und einförmig; im Anfange fortreißend und geschwind, zuletzt immer langsamer und kraftloser, da hingegen der Himmel sich beständig auf gleiche Weise fortbewegt. Uebrigens ist der Himmel durch seine Bewegungsart, und sofern er alles Vorhandne umschließt, das ganze Universum eine runde Kugel. Dies suchte A. noch durch mehr Gründe darzuthun. Nicht nur ist der Cirkel die vorzüglichste Figur, weil er lediglich durch Eine Linie eingeschlossen wird, die keines Zusatzes fähig ist, also eine einfachere und vollkomnere Form hat; anstatt daß alle geradlinichten Figuren durch mehr Linien eingeschlossen werden, und jede gerade Linie einen Zusatz gestattet; sondern es ist auch ausser dem Himmel kein Raum, welcher gleichwohl seyn müßte, wenn der Himmel nicht rund wäre, indem ein eckigter Körper beym Herumdrehen nicht gleichen Raum einnimt. Dazu komt, daß die obern Elemente die Kugelfigur des Universums in der Erfahrung bestätigen. Das Wasser fließt in einen niedern Orte so lange, bis es mit dem zunächst liegenden gleiche Höhe hat. Den Himmel selbst stellte sich Aristoteles als eine körperliche Sphäre vor, an welcher die Gestirne befestigt sind. Diese Gestirne bestehn ebenfalls aus der Materie des Himmels, nicht

aus

aus Feuer. Dieses und die Hitze der Luft wird durch die heftige Bewegung bewirkt.

Von der obersten Ursache der Bewegung gab A. in der Physik noch folgende Prädicate an. Die Bewegung, welche der Grund aller übrigen ist, oder durch welche alle übrigen bestimt werden, ist die Bewegung des Himmels. Diese ist nur eine einzige, weil sonst die Bewegung des Universum's keine ewige stete Bewegung seyn würde. Sie ist ferner eine sphärische, weil nur in der Kreisbewegung nichts Oberes und Unteres, nichts Vorderes und Hinteres, nichts dem andern Entgegengesetztes ist. Sie ist ewig und unendlich der Zeit nach. Von der Grundbewegung des Himmels ist der Urheber derselben verschieden. Dieser kann nur unkörperlich vorgestellt werden. Er ist, als bewegend und doch selbst unbeweglich, untheilbar und ohne alle Größe. Sein Wesen besteht in reiner Wirksamkeit, indem er selbst durch nichts afficirt werden kann. Es komt ihm aber unendliche Macht zu; denn er ist Urquell aller Kräfte im Universum und ihrer Thätigkeit überhaupt. Auch deßwegen kann er keine Größe haben; denn eine unendliche Macht kann nicht einem Dinge von bestimter Größe eigen seyn; von unendlicher Größe aber ist nichts. Die äusserste Sphäre des Himmels ist ihm am nächsten. Diese hat daher auch die schnellste Bewegung, und aus dem Grunde kann man sagen, daß hier das Göttliche im Universum seinen Sitz habe. So ist der Ausdruck des Sextus *) zu verstehen: Die Gottheit des Aristoteles sey το περας τȢ ȣρανȢ.

Bisher

*) Hypotyp. Pyrrhon. III, 24. S. 218. Adv. Mathem. X. S. 33.

Bisher ist der Weg verzeichnet worden, welchen A. zur Bestimmung der Naturprincipien, und der obersten Ursache ihrer Wirksamkeit, genommen hatte. Bey jenen Priucipien aber blieb immer noch das Problem übrig, was das Ding an sich sey, welches zuletzt in ihnen zum Grunde liege, und wie dieses mit der obersten Ursache zusammenhange. Auch hatte A. der letztern alle körperlichen Eigenschaften abgesprochen, und sie doch für die Ursache der Bewegung erklärt. Das Wesen derselben bedurfte also auch noch einer tiefer eindringenden Forschung. Ohnehin existiren Intelligenzen in der Welt, die als Intelligenzen ein unbewegliches Princip der Bewegung enthalten, wiewohl es evident ist, daß sie nicht absolut durch sich selbst vorhanden sind. Demnach erhebt sich auch hier die Frage: in welcher Verbindung die endlichen Intelligenzen mit der obersten Ursache gedacht werden müssen? A. fühlte also das Bedürfniß, zur vollständigen Erklärung der Natur über die Natur hinauszugehn, das Bedürfniß einer transscendenten Speculation. Indessen betrachtete er dieselbe mehr als ein Wagestück, als wie eine wirkliche Wissenschaft. Er nannte sie die erste, die höchste Philosophie, die Wissenschaft der Wissenschaften, gleichsam die Seele aller Erkentniß (νȣν). Wir nennen sie Ontologie und rationale Theologie (Metaphysik).

Ein Ding überhaupt (ον, ens) ist dem Aristoteles alles, was als vorhanden vorgestellt wird und werden kann. Es läßt sich theils nach seinen wesentlichen Attributen betrachten, sofern es durch die Kategorieen bestimt wird; theils nach zufälligen Merkmalen; in der letztern Hinsicht aber ist es nicht Ding an sich (ens per se), sondern zufäl-

zufälliges Ding (ens per accidens, κατα συμβεβηκος). Von den zufälligen Dingen giebt es keine Wissenschaft. Die wesentlichen Attribute des Dinges sind Substanz, Qualität, Quantität, Wirken, Leiden, Ort, Zeit, Verhältniß. Diese setzen inzwischen immer noch ein Subject voraus, welchem sie als Attribute zukommen, und welches das Ding im strengsten Sinne, die erste und eigentliche Substanz ausmacht. Diese ist allein für sich; die übrigen Attribute werden nur auf sie bezogen, sind nur durch sie da, und können nicht von ihr (dem Subjecte) gesondert werden; daher auch jene vor dieser in der Erkentniß immer vorhergeht. Aristoteles nennt das Ding an sich in dieser Bedeutung το Τι, το Τι ην ειναι, was die Scholastiker in der Folge durch Quidditát (Wesenheit) bezeichneten. Was ist aber wiederum diese Quidditát? Ist sie die Materie, oder die Form der Erscheinung, oder die Verbindung beyder zur Substanz? Daß die Platonische Idee des Dinges, oder eine Zahl, die Wesenheit constituire, waren Meynungen, die Aristoteles aus mehrern Gründen verwarf, obgleich nicht alle diese Gründe stringent waren, und zum Theile auf einem Misverständnisse jener beruhten. Er entschied vielmehr die obige Frage so: Die Materie ist unstreitig Ding; denn alle Erscheinungen enthalten Materie, und alle Veränderungen erfodern ein Substrat, an dem sie vorgehn; aber sie ist kein wirkliches Ding, sondern nur die Möglichkeit Ding zu werden (ens potentia). Wiederum die Form ist unstreitig Ding; sie ist die Wirklichkeit der Materie (ens actu); aber als Ding ist sie nicht wirklich von der Materie trennbar, sondern nur logisch. Ein jedes Ding, als solches, begreift demnach zugleich

Mate-

Materie und Form; jene als Geschlecht, diese als Differenz, jene als potentielles, diese als actuelles Ding. Es fließt inzwischen hieraus nicht, daß die Substanz aus zwey Dingen (Materie und Form) zusammengesetzt sey; eben weil Materie nur ein Mögliches ist, und ohne die Form nie wirklich werden kann, und umgekehrt die Form ohne die Materie nichts ist, (denn das Wirkliche muß möglich seyn), komt aus der Verbindung von Materie und Form doch nur Eine Substanz heraus *). Offenbar erklärte hier A. das Ding an sich nicht, sondern er setzte es voraus. Daß er es in der Verbindung von Materie und Form zu finden glaubte, war eine logische Täuschung.

Da inzwischen A. dargethan zu haben glaubte, daß die Substanz (das wirkliche absolute erkennbare Ding) aus der Verknüpfung von Materie und Form bestehe; so bedurfte er von neuem eines Princips, wodurch diese beyde verknüpft werden. Dieses Princip ist überhaupt Vermögen (δυναμις, potestas). Es ist entweder ein Vermögen zu leiden, oder ein Vermögen zu wirken; im ersten Falle Princip der Veränderung in einem Andern, oder wenn die Veränderung in demselben Subiecte ist, soferne dieses als ein Anderes vorgestellt wird; im andern Falle Princip der Veränderung von einem andern. Das thätige Vermögen zu heilen kann zwar in dem Geheilten seyn; aber soferne er geheilt wird (leidet), ist es nicht in ihm. Das leidende Vermögen setzt immer ein thätiges voraus; dieses ist also das erste Vermögen; wiewohl jenes ebenfalls ein eigenes Princip erfodert, ohne welches dieses sich nicht äußern könte; jenes also nicht

*) *Arist.* Metaph. libb. IV, VII, 1 sq. V, 8. VIII, 1 sq.

nicht der Grund von diesem ist. Das Vermögen, als solches, geht immer vor der Wirkung her. Es kann demnach vorhanden seyn, ohne sich zu erweisen; da hingegen nichts wirklich werden kann ohne Vermögen. Die Materie hat das Vermögen zu leiden (potestas passiua); die Form das Vermögen zu wirken (potestas actiua). Aeussert sich die Form in Wirksamkeit, so ist sie ενεϱγεια (actus); leidet die Materie durch Einwirkung der Form wirklich, so ist sie κατ᾽ ενεϱγειαν. In diesem Sinne sagt Aristoteles: Die Form ist mehr Substanz als die Materie, ob sie gleich nicht allein Substanz ist; denn jene ist es eigentlich vornehmlich, die das objectiv Mögliche in actum, in die Wirklichkeit des Leidens sowohl als der Thätigkeit versetzt. Damit das Vermögen der Form in Wirksamkeit übergehe, ist das selbstständige Princip der Bewegung, die Entelechie, nöthig. Alle leblose, lebende und vernünftige Wesen haben Vermögen zu leiden und zu wirken; aber in den leblosen ist keine Entelechie; ihr Vermögen muß also durch eine äußere Entelechie zur Wirksamkeit bestimt werden. In den lebenden und vernünftigen Wesen findet eine Entelechie statt; nur mit dem Unterschiede, daß sie in den vernunftlosen bloß auf Eine bestimte Art der Thätigkeit gerichtet ist, in den vernünftigen aber freye Wirksamkeit (auch das Entgegengesetzte von dem, was gethan wird, thun zu können) hat. Noch macht Aristoteles einen dreyfachen Unterschied zwischen natürlichen, mechanischen und wissenschaftlichen Vermögen. Zu den erstern gehört z. B. das Vermögen der Sinnlichkeit; zu den zweyten z. B. das Vermögen, die Flöte zu blasen; zu den dritten das Vermögen zu jeder Kunst und Wissen-

schaft als Sachen der Erkenntniß. Die beyden letztern Gattungen der Vermögen supponiren immer schon gewisse vorhergegangene Handlungen, Uebung und Studien; die erste Gattung supponirt sie nicht. Ferner die natürlichen vernunftlosen Vermögen zeigen sich nothwendig wirksam, wenn das leidende und thätige Princip in gehörigem Verhältnisse sind, und kein Hinderniß obwaltet. Die Vermögen vernünftiger Wesen, als solche, zeigen sich nicht nothwendig wirksam wegen der damit verbundenen Freyheit. Eine besondre Art des Vermögens eines Subjects heißt ἕξις, habitus. Hierunter wird aber auch wohl der Inbegriff aller Vermögen des Subjects verstanden *).

Eine Reihe von einander abhängiger Erscheinungen bedarf einer ersten Ursache, durch welche die Mittelglieder selbst erst Ursachen werden. In dieser Reihe aber läßt das Vor und Nach mehr verschiedene Bestimmungen zu. Ist ein erster Punct da, oder wird er gesetzt, von dem die Reihe anhebt, so heißt dasjenige vor dem Andern, was diesem Puncte der Zeit, dem Orte, der Bewegung nach, näher ist; so wie nach dem Andern, was von ihm entfernter ist. Ferner: Vor dem Andern ist dasjenige, was in der Erkenntniß vorhergeht. So ist für den Verstand das Allgemeine vor dem Besondern, das Accidens eher als das Subject mit dem Accidens. Hingegen für die objective Existenz geht das Besondere vor dem Allgemeinen her. Endlich: Vor dem Andern ist dasjenige, was der Natur nach eher ist. So ist die Substanz eher als das Accidens; in Ansehung des möglichen Seyns geht der Theil vor dem Ganzen her; in Ansehung des wirklichen Seyns das Ganze vor den Theilen. Hieraus fließt nun,

*) *Arist.* Metaph. IX, 1. Cf. lib. V.

nun, daß in Beziehung auf die Erkentniß des Verstandes allemal das Wirkliche vor dem Möglichen hergehen müsse; oder daß überhaupt nichts möglich seyn könne, wenn nie etwas Wirkliches war. Jedes Mögliche ist entweder in dem Wirklichen als Folge gegeben, oder als Bestimmung in ihm enthalten. Ein ewiges und eben daher nothwendiges Ding ist nie ein bloß mögliches; denn es ist keinem Ende seines Daseyns, keiner Zerstörung unterworfen; es ist wirklich vorhanden. Diese ewigen und nothwendigen Dinge sind also auch die Ersten; denn ohne sie würde gar nichts, auch nichts Mögliches seyn. Das Mögliche gilt nur von Objecten, die entstehn und vergehn können *).

Ist das Subject an sich gut, so ist die Wirklichkeit und Wirksamkeit desselben besser, als das bloße Vermögen. Denn in dem letztern ist auch die Möglichkeit des Gegentheils enthalten, z. B. in dem Vermögen der Gesundheit die Möglichkeit krank zu werden; anstatt daß die wirkliche Gesundheit sich nicht zugleich mit dem Gegentheile verträgt. Ist das Subject aber an sich böse, dann ist die Wirklichkeit und Wirksamkeit desselben schlimmer, als das bloße Vermögen. Wiederum weil in dem letzten die Möglichkeit des Gegentheils (gut zu werden) enthalten ist, anstatt daß die erstere in der That böse ist, und nicht zugleich gut seyn kann. Alles Uebel hat folglich darin seinen Grund, daß es überhaupt Vermögen giebt, bey denen ein Gegensatz statt findet, wo nothwendig das Eine Gut das Andere Böse seyn muß. Bey Wesen, in Ansehung deren ein solcher Gegensatz ist, die bloße reine Wirk-

*) Metaph. IX, 8. V. 11 sq.

Wirklichkeit und Wirksamkeit ausdrücken, kann kein Uebel angetroffen werden. Folglich nicht bey den ewigen nothwendigen Wesen, von denen kein Mangel, keine Unvollkommenheit, kein Böses, gelten mag, weil sie nicht als Vermögen (potentia), sondern nur actu existiren (Theorie des Ursprungs vom metaphysischen Uebel).

Ein Ding wird Eins genannt entweder seinem Wesen nach (vnum per se), oder seinen zufälligen Merkmalen nach (vnum per accidens). An sich heißt Eins, was in sich selbst zusammenhängt, unter einem Geschlechtsbegriffe, Einer Definition steht; im strengsten Sinne aber das Untheilbare. Aristoteles ist hier in der Entwickelung des Begriffes der Einheit durch den Sprachgebrauch verführt worden. Er verwechselte die absolute Einheit mit der Einerleyheit und Einfachheit. Indessen ist doch aus andern Stellen, und auch aus seiner Theorie des Erkentnißvermögens klar, daß er jene als das Princip aller Synthesis nahm. Auch hat er im weitern Verfolge dieser Untersuchungen die Begriffe Identität, Aehnlichkeit, Gleichheit, Contrarietät, umständlicher erörtert und schärfer von einander gesondert. Es scheint sogar, daß er in dem angeblichen fünften Buche der Metaphysik nur die mit jenen Wörtern nach ihren verschiedenen Bedeutungen bezeichneten Begriffe hat sammeln, fixiren und vergleichen wollen, wenn anders die Vermuthung nicht ganz ungegründet ist, jenes fünfte Buch sey das Werk des A. περι των πολλαχως λεγομενων, worauf sich A. selbst beruft, und dessen auch Diogenes Laertius erwähnt.

Aristoteles unterschied drey Gattungen von Substanzen: a) die empfindbaren und veränderlichen (die sublunarische Körperwelt); b) die empfindbaren

und

und unveränderlichen (die himlischen Sphären); c) die unempfindbaren und unveränderlichen (die reinen Entelechieen, Intelligenzen). Es ist noch übrig, die Natur der leztern, ihr Verhältniß zur obersten Ursache, und die Natur der obersten Ursache selbst, soferne sie auch durch dieses Verhältniß bestimt wird, genauer anzugeben. Die reine Entelechie ist das selbstständige Princip der Bewegung; sie existirt schon in den Thieren, aber nur als an das Gesetz eines einförmigen Mechanismus gebundene Kraft; nur in dem Menschen ist sie frey, und da ist sie mit der Vernunft identisch. Ihr Wesen besteht nicht in Wirksamkeit; sie ist nicht als Vermögen, sondern actu vorhanden; sie wird nicht afficirt, und leidet nichts, sondern wirkt nur; sie ist daher auch nicht der Zerstörung unterworfen, sondern ist unvergänglich und ewig. Da ihr Daseyn in den Thieren und Menschen bloß ein Verhältniß derselben in der Erscheinung ausdrückt, so muß sie vorher existirt haben, als absolute Vernunftkraft; und soferne es eine oberste Ursache aller Bewegung giebt, muß sie ebenfalls als Princip der Thätigkeit in dieser ihren Grund haben. Jene oberste Grundkraft, die also auch der Grund und Urquell der reinen Entelechieen ist, muß mit den lezten einerley Wesen haben; denn als Körper kann sie nicht vorgestellt werden, weil sie sonst nicht die oberste Ursache der Bewegung seyn würde, und nicht der Grund der reinen Entelechieen, der ersten und edelsten Substanzen in der Welt, seyn könte. Die oberste Ursache ist also ewig und unveränderlich: sie ist bloß in Wirksamkeit (actus purus, nicht als Vermögen); sie ist frey von aller Materie und allen Unvollkommenheiten derselben. Sie ist ferner reines Vernunftwesen, unvergleichbar mit

der menschlichen Vernunft, die mit dem Körper verbunden ist; ihre Wirksamkeit ist Denken, und ihr Denken ist Wirken; sie ist die vollkommenste Intelligenz, die das Beste denkt und wirkt; daher ist sie auch das seligste Wesen; sie existirt im eigentlichsten Sinne; sie ist die Substanz aller Substanzen. Dieses Wesen ist Gott. Da sie ewig wirksam war, ist auch die Welt, das Werk ihrer Bewegung (nicht ihrer Schöpfung der Materie nach) ewig. Die Materie ist die ewige Möglichkeit der Dinge; die Gottheit ist die ewige Ursache der Wirklichkeit derselben *).

Wie A. die Gottheit als die oberste Ursache der Bewegung der Natur (causa prima efficiens) betrachtete, so stellte er sie auch als die oberste Endursache (causa prima finalis) alles Vorhandenen dar. In der Physik erörterte er bloß die Natur als einen Mechanismus der Körperwelt unter Gesetzen, ohne sie überhaupt auf ihren ersten Urheber zurückzuführen. Nun ist aber auch in jedem einzelnen Naturdinge ein Princip der Zweckmäßigkeit unverkennbar, und so bildet sich neben der Idee vom Mechanismus der Natur (φυσις) auch die Idee eines Wesens, das die Gesetze dieses Mechanismus dachte und anwandte (νους). Dieses Wesen ist wiederum die Gottheit. Daher der Satz des Aristoteles: Gott und die Natur haben nichts hervorgebracht, das schlechthin überflüssig wäre. Beyde, Gott und Natur, machen hier aber ein und dasselbe Wesen aus. Gott

*) Die classischen Stellen über den wahren Aristotelischen Begriff von der Gottheit sind folgende: De coelo II. 12. Ethic. ad Nicom. X, 8 Ethic. ad Eudem. VII, 12. Magn. Mor. II, 15. Cf. *Vater* Vindic. theol. Aristotelis p. 40.

Gott ist Urheber der Bewegung und Ruhe in der Körperwelt (Natur); Gott ist Urheber der zweckmäßigen Bewegung (Urvernunft). Gott enthält also den Zweck des Weltalls. "Dem, welcher das Beste ist," sind des Philosophen Worte, „ist keine Handlung nöthig, wodurch er etwas erlange; er hat in sich selbst dasjenige, um dessen willen alles Uebrige wirkt." Dieser Zweck, welchen die Gottheit ausdrückt, ist das höchste Gut; denn er ist es, worauf die Bestrebungen aller Wesen hinzielen. Daher ist Gott durch sich selbst selig, und noch über die Tugend erhaben. Dem Zwecke der Gottheit sind die Zwecke aller einzelnen Naturdinge, dem höchsten Gute alle übrigen Güter, untergeordnet. Die Gottheit verlieh von Ewigkeit her den Naturwesen die Bestimmung, daß sie, jedes nach seiner Beschaffenheit, einen Zweck verfolgen sollten, der mit dem Weltzwecke zusammenträfe. Ob die Gottheit beständig fortfahre, sowohl als Ursache der Bewegung, wie als oberste Endursache, zu wirken, scheint A. nicht genau entschieden zu haben. Nach einigen Stellen (Ausc. phys. II, 2) theilte Gott dem Himmel die Natur der ewigen Bewegung zu dessen eigenthümlichen Zwecke mit; hiervon hienge denn die zweckmäßige Formung und Erhaltung der Natur überhaupt ab, die also auf ewigen Gesetzen beruhe (Ewige vorherbestimmte Harmonie). Nach andern Stellen unterhält Gott unaufhörlich die Bewegung des Himmels in Beziehung auf den obersten Endzweck. Doch entspricht das Erstere mehr dem Geiste der Aristotelischen Theologie, und das Andere läßt sich damit vereinigen durch Auslegung. Diesen Begriffen gemäß läßt sich auch die Aristotelische Lehre von der Vorsehung leicht festsetzen. Daß A. zuweilen

sich nach dem religiösen Volksglauben bequemt, und von Göttern redet, daran muß man in Hinsicht auf dessen eigene Theologie keinen Anstoß nehmen.

Mit des A. Physik und Metaphysik ist noch seine Theorie von der Seele zu verbinden, die theils auf Erfahrungen, theils auf mit seinen Naturprincipien zusammenhangenden Begriffen und Schlüssen aus denselben beruht, und ein nothwendiges Supplement jener beyden philosophischen Disciplinen ist. Die Wichtigkeit der Psychologie hat A. sehr bemerklich gemacht; er unterschied sie aber nicht in empirische und rationale, weist ihr daher auch keinen Platz in der Metaphysik an, sondern behandelt sie als einen Theil der Naturbeschreibung. In seinen Untersuchungen über diesen Gegenstand herscht große Unordnung; er wirft eine Menge verschiedenartiger Fragen über das Wesen und die Eigenschaften der Seele auf, ohne diese Fragen selbst genauer zu bestimmen und in gehöriger Folge zu erörtern; er führt eine Mannichfaltigkeit von Meynungen älterer Philosophen über die Seele an, ohne dieselben aus ihren Gründen hinlänglich zu verdeutlichen, und mit erforderlicher Schärfe und Bündigkeit zu widerlegen; auch seine eigene Lehre vom Seelenwesen ist nicht so dargestellt, daß sie durch die Art der Darstellung selbst Klarheit gewänne. A. nimt die Seele in einer allgemeinern, engern und engsten Bedeutung. Zur Festsetzung dieser Bedeutungen gieng er von folgenden Sätzen aus: Alle existirende Dinge überhaupt kann man Substanzen nennen. Sie lassen sich aber in drey Gattungen eintheilen: a) die Materie für sich (ein mögliches Etwas überhaupt); b) die Form für sich (ein bestimmendes Etwas); c) den Körper aus Materie und Form zusammengesetzt (ein bestimmtes wirk-

wirkliches Etwas). Die natürlichen Körper sind theils leblos, theils belebt. Das Leben ist ein von Innen aus bewirktes Ernähren, Wachsen und Absterben. Da der Körper das Leben in sich hat, so kann er nicht die Seele selbst seyn; er ist vielmehr das Subject der Seele. Mithin ist die Seele, als vom Körper verschieden, eine Substanz. Die Seele ist auch nicht die Form des Körpers, sofern die Form auch dem leblosen Körper zukomt, sondern sie ist das selbstständige Princip der Form des Körpers (die Entelechie). Auch als Entelechie muß sie von zwiefacher Seite betrachtet werden. Sie verhält sich entweder wie Wissenschaft, oder wie Contemplation (wie bloßes Daseyn, oder wie Thätigkeit). Der Erfahrung nach zeigt sie sich bald im Schlafen, bald im Wachen; ihr Verhältniß im Schlafen ist das Verhältniß der Wissenschaft (des intelligibeln Daseyns); im Wachen ist es das Verhältniß der Contemplation (der wirklichen Thätigkeit). Aber die Seele als Wissenschaft muß vor der Seele als Thätigkeit hergehn; sie muß existiren, bevor sie thätig sich erweisen kann. In der weitesten Bedeutung ist demnach die Seele die Entelechie (das innere Princip der Form) des natürlichen organischen Körpers, der mit dem Vermögen, ein Leben zu haben, begabt ist (ψυχη εστιν εντελεχεια ἡ πρωτη σωματος φυσικȣ ζωην εχοντος δυναμει· τοιȣτον δε (σωμα), ὁ αν ᾖ οργανικον). Die Frage: ob Seele und Körper Eins sind, hat eben den Sinn, wie diese: ob Wachs und dessen Figur Eins sind. Sie sind zusammengenommen Eins, aber sie sind nicht einerley; die Entelechie macht erst den Körper zu einem beseelten Wesen, und die Seele ist insofern das Wesen des Körpers; die Seele verhält sich zum Körper, wie

das innere Princip der Form zu ihrer Materie. Wird z. B. das Auge als ein besonderes Thier gedacht, so ist das Princip des Sehens in ihm die Seele des Auges; das Auge als Organ ist der Körper (die Materie jenes Princips); was hier von Theilen gilt, gilt auch von dem belebten Körper im Ganzen. Der Körper ist dasjenige, welches das Vermögen zu leben in sich hat, das durch die Seele in Thätigkeit gesetzt wird, oder werden kann. In gewissem Betrachte kann die Seele nicht als vom Körper getrennt vorgestellt werden, insofern sie selbst das Princip gewisser Formen des Körpers und ihrer Thätigkeiten ist, z. B. der Ernährung, des Wachsthums des Thiers. Sofern sie aber nicht Form eines Körpers ist, z. B. als Vernunft, kann und muß sie vom Körper getrennt vorgestellt werden. Ein Vermögen der Seele (in der weitesten Bedeutung) ist das Vermögen der Ernährung (des Wachsthums und Absterbens). Dieses komt auch den Pflanzen zu. Insofern haben die Pflanzen Seelen. Das Empfindungsvermögen, als ein zweytes Vermögen der Seele, macht ein organisches Geschöpf zum Thiere. Wird zum Begriffe der Seele nothwendig Empfindungsvermögen gerechnet, so ist dies die Seele in engerer Bedeutung, dasjenige, wodurch die Seele lebt und empfindet. Mit dem Empfindungsvermögen ist das Begehrungsvermögen verbunden, und in den meisten Thieren auch das Vermögen, sich willkührlich von einem Orte zum andern zu bewegen. Alle diese bisher erwähnten Vermögen beruhen auf einem gemeinschaftlichen Seelenprincipe, weil sie nach einem Grunde der Einheit wirken; ihrem Orte und ihrer Bestimmung nach sind sie verschieden. Alle aber sind Formen des Körpers; ihr Princip ist nicht ohne Körper,

wiewohl

wiewohl nicht der Körper selbst. Dem Menschen komt ausser jenem Vermögen noch die Denkkraft (διανοητικον τι και νους) zu. Da das Empfindungsvermögen das Ernährungsvermögen voraussetzt, so hat der Mensch, der zugleich Thier ist, indem er die Denkkraft besitzt, alle übrigen Vermögen der Seele, weil er, ohne Empfindung gehabt zu haben, nichts denken und erkennen könte. Sofern inzwischen die Denkkraft etwas vom Körperlichen durchaus Verschiedenes ist, kann sie für die Seele in der engsten Bedeutung erklärt werden *).

Den vorher erläuterten Begriffen vom Seelenwesen überhaupt gemäß unterscheidet Aristoteles ein dreyfaches Seelenvermögen, das Vermögen der Ernährung (die ernährende Seele, anima vegetativa), das Vermögen der Empfindung und des sinnlichen Begehrens (die empfindende Seele, anima sensitiva), und das Vermögen des vernünftigen Denkens und Wollens (die denkende Seele, anima rationalis). Die beyden erstern rechnet er zum Körper, als mit ihm verbundene formale Ursachen der Wirksamkeit; die letztere gehört dem Körper nicht an; insoweit setzt er der vernünftigen Seele nur Eine sinnliche entgegen. Das Vermögen der Ernährung kann von den übrigen getrennt vorgestellt werden, da es Geschöpfe giebt, denen es allein als Seelenprincip einwohnt, die Pflanzen. Das Geschäfft dieses Vermögens besteht in der Erzeugung zur Fortdauer des Geschöpfes und Erhaltung der Art, und im Gebrauche der Nahrung. Der Zweck desselben ist, daß das Geschöpf zwar nicht als Eines und Dasselbe der Zahl nach, aber doch in der Art subsistire. Daß das Vermögen eine Seele supponire, leuchtet daraus

*) *Arist.* de anima lib. II.

daraus ein, weil die Seele allein Princip einer innern Thätigkeit seyn kann, also auch der Erzeugung, des Wachsens und Zunehmens. Der Meynung des Empedokles, daß das Feuer die Ernährung bewirke, welches aus den Wurzeln in die Pflanzen hinaussteige, widerspricht, daß das Oben und Unten in der Welt der Geschöpfe in diesem Stücke sehr verschieden ist; so ist bey den Thieren der Kopf, was bey den Pflanzen die Wurzel ist; das Feuer ist Mittelursache der Ernährung, aber nicht die wirkende. Auch muß etwas seyn, das die Nahrung bestimt und begrenzt; dies kann das Feuer nicht seyn, sondern hierzu wird eine Seele erfodert. Die Nahrung ist gewissermaßen dem Körper entgegengesetzt, doch nicht schlechthin, sondern nur, sofern ihre Bestandtheile noch nicht Bestandtheile des Körpers sind, als welche erst aus jenen erzeugt und dem Körper angeeignet werden müssen. Ein jeder Körper, der sich ernährt, muß beseelt seyn, und umgekehrt kann der beseelte Körper nicht ohne Nahrung subsistiren. Das Wesen des Ernähren's, Vergrößern's und Erzeugen's ist verschieden. Die Seele ernährt Etwas, als eine des Handelns fähige belebte Substanz (eigentlich ernährende Seele, θρεπτικη, vegetatiua); sie vergrößert die belebte Substanz, nicht als Substanz, sondern als Quantum (Seele des Wachsthums, αυξητικη, augmentatiua); endlich sie erzeugt nicht den Körper selbst als Substanz oder Quantum, sondern eine dem Körper ähnliche Substanz; denn jener Körper existirt schon, und Etwas kann sich wohl selbst erhalten, nicht aber sich selbst hervorbringen (erzeugende Seele, γεννετικη, generatiua). Die Nahrung selbst bedarf eines Mediums, wodurch sie verarbeitet wird. Dieses Medium ist die Wärme. Daher ist kein Thier ohne Wärme *).

Das

*) *Arist.* de anim. II, 4.

Das Vermögen der Empfindung, welches den Pflanzen fehlt, aber allen Thieren eigen seyn muß, wenn ihnen dieser Namen zukommen soll, beruht auf den Sinnen. Von allen Sinnen ist das Gefühl der wichtigste, und er darf keinem Thiere abgehn, wohl aber können ihm der eine oder der andere oder mehr Sinne mangeln; auch können die Art derselben und der Grad ihrer Schärfe sehr verschieden seyn. Wie man das Gefühl den gemeinschaftlichen Sinn der Thiere nennen kann, so ist der Sinn des Gesichts der edelste, der die Thiere, welche ihn besitzen, über diejenigen weit erhebt, denen er gebricht. Um die Gesichtsempfindung zu erklären, war Aristoteles genöthigt, der Natur des Lichtes, der Farbe, des Durchsichtigen, genauer nachzuforschen. Er gieng hierbey von der Erklärung des Durchsichtigen aus. Dieses ist an und für sich unsichtbar und farbenlos; es muß ein Medium hinzukommen, wodurch es sichtbar wird, und das ist das Licht. Aber was ist das Licht? Das Licht, sagt A., ist kein Körper; denn es durchdringt die Körper, und kein Körper kann von dem andern durchdrungen werden; es ist auch kein Ausfluß eines Körpers, aus demselben Grunde; es ist eine gewisse Form des Durchsichtigen, die dasselbe bewegt, und mittelst der Bewegung ihm Sichtbarkeit (Farbe) ertheilt. Das Sichtbare kann nicht unmittelbar das Gesichtsorgan afficiren, sondern durch das durchsichtige Medium der Luft. Aristoteles widerlegt hieraus eine Meynung des Demokrit, daß wir, wenn das Medium ein leeres wäre, viel deutlicher, und eine Ameise selbst im Himmel würden sehen können. Im Gegentheile; wir würden alsdann gar nichts sehen, wie man von einem Gegenstande nichts sieht, den man dicht vor's Auge legt.

Der

Der Sinn des Gehörs liefert die Empfindung von Tönen. Daß ein Körper für sich ertöne, ist unmöglich; zum Tone gehören zwey Körper, und als Medium die Luft. Nicht alle Körper sind des Tones in gleichem Grade fähig; auch darf die Luft, die den Ton der Körper vermittelt, nicht zerstreuet seyn, indem gerade das Zusammendrängen derselben zwischen den tönenden Körpern den Ton bewirkt; und zum Drucke der Luft ist eine Fläche des Körpers erforderlich. Das Ohr hört durch die auf die in demselben befindliche Luft fortgepflanzte Erschütterung; daher hört das Thier nur durch das Ohr, und nicht von allen Seiten. Die Stimme ist der Ton eines lebenden Wesens. Die Sinne des Geruchs und Geschmacks sind einander ähnlich; was süß, bitter, sauer riecht, pflegt auch so zu schmecken. Der Geruch empfindet keine reine Sensation; diese ist allemal mit dem Angenehmen oder Unangenehmen verbunden; daher läßt sich das eigentliche Object des Geruchs nicht ausmitteln. Es scheint das Trockne zu seyn. Die Media des Geruchs sind Luft und Wasser; denn es ist probabel, daß auch Wasserthiere Geruch haben. Der Geschmack hat kein Medium; er entsteht durch Berührung einer Feuchtigkeit; dem Sinne des Gefühls ist er am verwandtesten, und eigentlich nur eine Modification desselben. Der Sinn des Gefühls ist nicht das Fleisch selbst, sondern dieses ist das Medium desselben. Die physische Beschaffenheit dieses Sinnes wußte sich A. nicht recht aufzuklären, da ihm eine richtige Theorie des Nervensystems und der Nervenverrichtungen abgieng. Gleichwohl erkannte er ihn für das wichtigste Organ nicht bloß der thierischen Empfindlichkeit, sondern auch in Beziehung auf das menschliche Erkentnißvermögen. Menschen von einem

einem groben Körperbaue, erinnert er, sind der Erfahrung nach einfältig und zur Geistesthätigkeit ungeschickt; da hingegen ein Körper von zartem Fleische auf größeres geistiges Talent schließen läßt. Ueberhaupt aber giebt es nicht mehr als fünf Sinne, und kann nicht mehr geben; die Zahl der Elemente, die zu Mediis der Sinne dienen, läß nicht mehr zu. Der Mensch, der die fünf Sinne besitzt, hat also alle möglichen Sinne. Eine vom Aristoteles sehr schlecht erwiesene Behauptung *).

Die Aristotelische Lehre vom Vorstellungs- und Erkentnißvermögen ist bereits entwickelt worden. Nur die Art, wie A. einige Probleme auflöste, die mit der Beschaffenheit der Empfindungs- und Vorstellungskraft selbst zusammenhangen, verdient noch einer Erwähnung. Das Empfinden überhaupt wird nur durch die Elemente möglich; es muß also in den Elementen eine Empfindungskraft liegen, im Wasser Sehkraft, in der Luft Hörkraft u. s. w. Das Empfindungsvermögen demnach ist eine Folge der Organisation, eine Form des organischen Körpers. Auf dem Empfindungsvermögen beruht auch das Gedächtniß. Dieses ist nicht Empfindung eines Objects, oder ein Urtheil, allein, sondern es besteht aus beyden; es wird geurtheilt, daß eine Empfindung oder Vorstellung dieselbe ist mit einer vorherigen ehemaligen. Um sich eines Gegenstandes zu erinnern, muß die Seele einen Eindruck von demselben empfangen haben, und diesen bewahren. Die Aufbewahrung des Eindrucks geschieht durch den Grundsinn (την κοινην αισθησιν) und dessen Organ. Deswegen komt es für die Güte des Gedächtnisses auf die Beschaffenheit des Körpers, und die innere Constitution und den Zustand derselben an.

*) *Arist.* de anima II, 9 sq. III, 1.

an. Ist die innere Bewegung des Körpers zu stark, wie bey jungen Leuten wegen des Wachsthums, in Krankheiten, in leidenschaftlichen Gemüthszuständen; oder sind die körperlichen Theile, etwa Alters wegen, verhärtet und abgestumpft; so hat das Behalten und Erinnern größere Schwierigkeiten, und findet oft gar nicht statt. Die Art der Erinnerung wird durch die Gewohnheit bestimt, wie wir Vorstellungen zu verknüpfen pflegen, und um die Ideenverbindung zu erleichtern, ist es gut, auf diese unsere Gewohnheit Rücksicht zu nehmen. Gemeiniglich verknüpfen wir Vorstellungen nach der Aehnlichkeit, nach dem Gegensatze, und der Coexistenz der Gegenstände. Aristoteles hat also schon einige Gesetze der Ideenassociation entdeckt. Weil er sie nicht alle kannte, so nimt er auch Ideensprünge an, die subjectiv sich nie ereignen. Das Gedächtniß überhaupt gehört nach dem A., wie seine obigen Lehren darthun, zum Körper, und geht mit diesem unter *).

Das Empfindungsvermögen in seiner Thätigkeit ist der Zustand des Wachens. Diesem ist der Schlaf, als die Privation des Wachens, entgegengesetzt. Weder das Wachen, noch der Schlaf, erstrecken sich auf einen einzelnen Sinn; im Gegentheile sind alle Sinne im Wachen empfänglich und thätig, so wie im Schlafe alle der Empfindung beraubt sind. Beyde Zustände müssen also im Organe des Grundsinnes ihren Ursprung haben. Aristoteles hielt das Herz für das Organ des Grundsinnes, und erklärte die Entstehung des Schlafs auf folgende Weise. Die im Magen aufgenommene Nahrung dünstet aus; die feuchten und warmen Partikeln derselben steigen zu Kopfe, machen den Kopf schwer, und erzeugen

*) *Arist.* lib. de memoria.

zeugen Müdigkeit; wenn sich die Wärme jener Partikeln verloren hat, sinken sie wieder zum Herzen herab, und benehmen demselben durch ihren Druck das Vermögen der Empfindung überhaupt. Dann ist Schlaf da. Die Einseitigkeit und das Unzulängliche dieser Erklärung fällt in die Augen. Daß A. dem Herzen den Sitz des Empfindungsvermögens, nicht dem Gehirne, wie Plato that, einräumte, dazu bewogen ihn mehr Gründe. Das gemeinschaftliche Sensorium hat erstlich in Beziehung auf die einzelnen Sinne mancherley Thätigkeiten; wenn es gleich aus einartigen Theilen bestehen muß, so muß doch auch seine Figur jener Verschiedenheit der Thätigkeiten entsprechen, weil diese sonst nicht möglich seyn würde. Das Herz ist zum gemeinschaftlichen Sensorium am geschicktesten, weil es in seinen Bestandtheilen einartig, in der Figur hingegen verschieden ist. Zweytens das Blut ist der Sitz aller Empfindung; denn es enthält die Lebenswärme, und auf der Verbreitung desselben im ganzen Körper beruht auch das allseitige Gefühlvermögen desselben. Je wärmer das Blut, desto lebhafter, je flüssiger dasselbe, desto feiner, je consistenter dasselbe; desto stärker ist die Empfindung. Nun ist aber das Herz wiederum die Quelle des Bluts und der Wärme desselben; daher muß es das gemeinschaftliche Sensorium seyn. Drittens: Bey den Thieren können die Bewegungen am leichtesten vom Mittelpuncte ausgehen. Daher ist das Herz auch das erste organische Princip der Empfindung. Unterstützt wurde diese Hypothese, die A. mit mehr ältern Philosophen gemein hatte, auch noch durch die Wahrnehmung, daß die Wallungen des Bluts bey fieberhaften, convulsivischen, leidenschaftlichen Zuständen in der Gegend des Herzens am stärksten sich ereignen. Im

Herzen wohnt auch die bewegende Seelenkraft; denn diese kann sich nicht ohne Wärme äussern. Einzelne Sensationen und Vorstellungen erregen die Begierde, und diese setzt mittelst eines ätherischen Wesens, das mit dem Herzen und dem Blute verbunden ist (συμφυτον πνευμα, Lebensgeister), den Körper in Thätigkeit *). Uebrigens ist die Wärme des Herzens und Blutes zwar Vehikel der Seele; aber die Seele ist nicht mit dieser Wärme identisch; sie ist nur eine Form der Organisation, die durch dieselbe als Kraft (Entelechie) mittelst der Wärme wirkt.

Von der Empfindungskraft der Seele ist die Denkkraft der Substanz nach durchaus verschieden. Jene gehört zum Körper, und ist dem Menschen mit diesem ursprünglich eigen. Sie ist elementarischer Natur, obwohl die Elemente, aus denen sie besteht, von der edelsten Beschaffenheit, und nur den sublunarischen analog, aber nicht mit ihnen von gleich grober Beschaffenheit sind. Die Wärme, als das vornehmste Element der Empfindungskraft, ist nicht das gröbere Feuer; sondern sie stamt aus der edlern Himmelsmaterie her, die sich im Universum wie Princip des Lebens und der Fruchtbarkeit verbreitet. Je edler das Princip wiederum an sich selbst ist, je günstiger die Organisation für die Aeusserung desselben, desto vortrefflicher ist das thierische Geschöpf, welchem es einwohnt. Alle Empfindungskräfte sind demnach Emanationen aus den himlischen Sphären, und verdanken der Thätigkeit dieser ihre eigene. Hingegen die Denkkraft ist nicht dem Körper ursprünglich eigen, sondern komt von aussen zu ihm hinzu. Aristoteles bekennt sich hier zur Hypothese des Heraklit,

*) *Arist.* lib. de Somno. De partt. animal. II, 1 sq. III, 3. De motu animal. cap. 6 sq.

klit, daß sie vom Menschen eingeathmet werde. So wußte er auch physiologisch die Verschiedenheit der Genies zu erklären. Ihrem Grunde nach ist sie ein unmittelbares Product der göttlichen Substanz; wenn man will, eine Emanation aus der Gottheit, die thätige göttliche Vernunftkraft, die sich den himlischen Sphären mittheilt, in der Natur nach Gesetzen der Zweckmäßigkeit handelt, und im Menschen durch Denken und Wollen zum Absolut Besten hinwirkt. Den Schwierigkeiten, die hierbey der Forschung aufstoßen, die Plato vergeblich zu lösen, und durch Mythen zu verhüllen suchte, scheint A. mit Absicht ausgewichen zu seyn *).

Da Aristoteles die empfindende Seele bloß für ein Princip der Form der Organisation des Körpers hielt, so war sie ihm sterblich, wie der Körper. Allein die denkende Seele, die vom Körper unabhängig ist, und für sich subsistiren kann, ist als Substanz, wie ihr Urquell, ewig und unvergänglich. Sie dauert als reine Entelechie fort, als absolute Vernunftkraft. In diesem bestimten Sinne behauptete Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele ausdrücklich. Weil inzwischen alle Empfindung, Erinnerung, reale Erkentniß, die empfindende Seele voraussetzt, und ohne diese nicht möglich ist; die letztere aber mit dem Körper stirbt; so hört auch durch den Tod alle Erfahrungskentniß, alles Gedächtniß, alles Bewußtseyn auf. Die Seele existirt nach dem Tode nicht mit Bewußtseyn ihrer Person, nicht als Individuum, sondern als ein

*) *Arist.* de generat. animal. II, 3. III, 11. *Cic.* quaest. acad. I, 7. Fragment. T. XII. p. 316. ed. Bip.

ein absoluter Funken der Gottheit, der, wo er etwa in Verbindung mit einem neuen thierischen menschlichen Körper tritt, diesen zum vernünftigen Menschen constituirt, ohne daß derselbe sich der Präexistenz erinnern könte. Wird demnach für den Begriff der Seele Fortdauer des Subjects mit Bewußtseyn der Person verlangt, so ist Aristoteles Leugner der Unsterblichkeit *).

• • •

Die praktische Philosophie wurde vom Aristoteles in drey Haupttheile geschieden, einem dreyfachen Hauptverhältnisse nach, in welchem der Mensch beym Handeln gegen Wesen seiner Art vorgestellt werden kann. Der Mensch ist von Natur gesellig, und zur Verbindung mit seines Gleichen geneigt und bestimt. Er kann den Zweck, der ihm im Bewußtseyn mehr oder minder deutlich vorschwebt, und worauf sein Bestreben gerichtet seyn soll, sich zur möglichsten Vollendung auszubilden, ohne gemeinschaftliche Mitwirkung Anderer nicht erreichen; daher schließt er sich auch, wie durch einen innern Drang dazu getrieben, an Andere an, und so entsteht eine Sphäre gesellschaftlicher Thätigkeit unter den Menschen, die, wenn sie bestehn und sich nicht aufreiben, vielmehr dem obersten Zwecke aller menschlichen Thätigkeit entsprechen soll, einer Regel bedarf, deren Befolgung die Bedingung ihrer innern Harmonie ist. Jene Sphäre der gesellschaftlichen Thätigkeit modificirt sich aber auf eine dreyfache Art. Die Menschen

*) *Arist.* de anima III, 5. Ethic. ad Nicom. III, 9. *Nemes.* de nat. hom. cap. 15. Euseb. de praep. euangel. XV, 9. Cf. *Walch.* Parerga academ. p. 302.

schen bestimmen dieselbe entweder als Menschen, oder als Bürger, oder als Hausväter und Familiengenossen. Das praktische Verhältniß, worin sich die Menschen als Menschen befinden, ist ein moralisches, und die Regel desselben macht den Gegenstand der Ethik (Tugendlehre) aus. Hingegen das praktische Verhältniß der Menschen als Bürger ist ein äusseres rechtliches, und als solches der Gegenstand der eigentlichen Politik (im engern Sinne des Worts nach Aristotelischen Begriffen). Endlich das praktische Verhältniß der Menschen als Hausväter und Familiengenossen ist ein technisches, und ein Gegenstand der Klugheitslehre (Oekonomik). Man muß bey der Beurtheilung der Bestimmung dieser philosophisch praktischen Disciplinen darauf achten, daß Aristoteles keines jener Verhältnisse als für sich bestehend dachte; sondern er nahm sie, wie sie es der Erfahrung nach in der Wirklichkeit sind, als in einander verflochten an, und trennte sie, selbst in theoretischem Betrachte, bey weitem nicht scharf und richtig genug. Daher gab er auch der gesamten praktischen Philosophie den Namen der Politik (im weitern Sinne), weil der Zweck des Stats alle übrigen einzelnen Zwecke der Bürger unter sich befasse; die praktische Philosophie also überhaupt Regeln für das Verhalten im bürgerlichen Leben zu liefern habe. Der Unterschied zwischen Recht und Pflicht und ihren beyderseitigen Principien war damals noch nicht aufgeklärt, und auch Aristoteles hat sich denselben nicht ganz deutlich gedacht. Er hatte wohl eine Ahnung von einem Naturrechte als einer besondern Wissenschaft; aber sein Begriff davon floß doch mit dem Begriffe der Moral zusammen; auch hat er jene Ahnung, ausser daß er sie in einem flüchtigen allgemeinen

meinen Umrisse hinwarf, nicht weiter verfolgt. Was wir allgemeines Gesellschaftsrecht, allgemeines Statsrecht nennen, begreift er mit unter der Politik im engern Sinne *).

Das praktische Vermögen des Menschen überhaupt ist mit dem theoretischen auf's innigste verknüpft, und die Wirkungsart jenes ist der Wirkungsart dieses völlig analogisch. Es sind nach A. drey Fähigkeiten im menschlichen Gemüthe, welche die Erkentniß und das Handeln regieren: die Sinnlichkeit, der Verstand (in der weitesten Bedeutung) und das Begehrungsvermögen (αισθησις, νους, ορεξις). Die Sinnlichkeit an und für sich ist nicht der Grund von Handlungen; denn es giebt Thiere, die Sinnlichkeit haben, aber nicht handeln. Was im Verstande in Beziehung auf die Erkentniß Bejahung und Verneinung ist; das ist im Begehrungsvermögen in Beziehung auf das Handeln die Begierde und der Abscheu (διωξις και φυγη). Sofern beyde, der Verstand und das Begehrungsvermögen, in gegenseitiger Verknüpfung stehn, ist das Ziel jenes Wahrheit (der Erkentniß), das Ziel dieses Gerechtigkeit (der Begierde, ορεξις ορθη). Der Wahrheit steht die Falschheit entgegen; der Gerechtigkeit die Ungerechtigkeit. So wie es also in theoretischem Betrachte nur auf die Bestimmung des Wahren ankomt; so komt es im praktischen für ein thätiges Wesen, das zugleich verständig ist, darauf an, daß die Aeusserung des Begehrungsvermögens mit der wahren Erkentniß des Verstandes harmonire, und sich dadurch als eine gerechte Begierde erweise. Im Wesent-

*) *Aristot.* Ethic. ad Nicom. I, 1. Magn. Moral. init. Rhet. I, 4.

Wesentlichen ist das Begehrungsvermögen nicht vom Verstande als bloßer Vorstellkraft (mit Einschlusse der Sinnlichkeit) überhaupt genommen, specifisch getrennt; jenes ist nichts weiter als eine besondere Aeusserung dieses. Das Princip des Handelns ist der Willensentschluß (προαιρεσις); denn er ist die Ursache der Bewegung. Der Zweck des Handelns ist er nicht. Von dem Willensentschlusse ist wiederum das Princip die Begierde und die Vorstellung des Zweckes. Jeder Willensentschluß beruht daher auf Ueberlegung, die sich auf das Gute oder Böse des Handelns bezieht. Nicht jede Vorstellung hat Einfluß auf den Willen; sondern bloß diejenige, die einen Zweck enthält, und dadurch den Willen bestimt. Man kann demnach sagen: Der Willensentschluß ist der begehrende Verstand, oder die verständige Begierde. Ein solches Princip des Handelns aber existirt nur im Menschen *). Διο η ορεκτικος νους ἡ προαιρεσις, η ορεξις διανοητικη. Και ἡ τοιαυτη αρχη ανθρωπος.

Die Handlungen, soferne sie Folgen verständiger Begierden sind, lassen sich auf zweyerley Verstandesprincipien zurückführen. Diese sind der reflectirende Verstand, und die moralisch nothwendig bestimmende Vernunft. Beyde faßt Aristoteles unter dem gemeinschaftlichen Namen νους zusammen. Der reflectirende Verstand beschäfftigt sich mit Gegenständen, die anders seyn können, als wie sie von ihm gedacht und beurtheilt werden. Die Vernunft erkennt und bestimt das Nothwendige, welches

*) Ethic. ad Nicom. III, 5. Magn. Moral. I, 18. Eudem. II, 10. V, 2.

welches nicht anders seyn kann, als wie es von ihr erkannt und bestimt wird. Die Vernunft also ist das Vermögen der Principien, welche dem reflectirenden Verstande, sey es in theoretischem oder in praktischem Betrachte, zu Richtmaßen und Gesetzen dienen. Das durch Reflexion geweckte Bewußtseyn dieser Principien macht die Vernünftigkeit (συνεσιν) aus. Die durch Reflexion erworbene Fertigkeit, den Zweck der Handlungen dem Vernunftprincipe gemäß zu beurtheilen, ist Klugheit (Φρονησις). Beyde zusammen Vernünftigkeit und Klugheit, in wirklicher Anwendung, sowohl im contemplativen, als im praktischen Leben, sind Weisheit (σοφια). Betrachtet man aber die Handlungen als Folgen bloßer Begierden, so haben sie ihren Grund in dem Willensvermögen, soferne dieses vom Verstande und der Vernunft unabhängig ist, und den Bestimmungen dieser zwar gehorchen kann, aber ihnen auch zu widerstreiten vermag, und in der That oft widerstreitet. Es ist wohl zu bemerken, daß Aristoteles dieses Vermögen der bloßen Begehrungen nicht ganz und schlechthin dem vernünftigen Willen entgegensetzt. Er erklärt es zwar für unvernünftig, soferne es dem letzten widerstreitet; aber er räumt ihm selbst ein vernünftiges Princip ein, soferne es sich dem vernünftigen Willen unterwirft, weil diese Unterwerfung, da es sonst in andern Fällen widerstreitet, ohne ein vernünftiges Princip auch in ihm anzunehmen, nicht möglich seyn würde. Der vom A. sogenannte unvernünftige Wille des Menschen unterscheidet sich eben hierdurch von der Willkühr der Thiere, die bloß und ganz sinnlich ist *).

Die

*) Ethic. ad Nicom. I, 13. Magn. Mor. I, 10. 25. Eudem. V, 1.

Die Handlungen des Menschen sind entweder sittlich oder nicht. Im ersten Falle werden sie durch die vernünftige Ueberlegung bestimt. Von den sittlichen Handlungen ist nothwendige Bedingung, daß sie aus der Selbstthätigkeit des Menschen entspringen und freywillige Handlungen (ἑκουσια) sind. Dies leitet den Aristoteles auf die Untersuchung der Freyheit des Willens überhaupt. Der Mensch ist nur dann selbstthätig, wenn die Ursache seiner Thätigkeit in ihm, und nicht ausser ihm liegt. Mit dieser Selbstthätigkeit ist verbunden, daß er das Vermögen hat, zu handeln oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. Nur diejenigen Handlungen demnach, welche aus einer solchen Selbstthätigkeit herrühren, können freywillige genannt werden. Hieraus fließt, daß alle Handlungen, die auf einem überlegten Vorsatze (προαιρεσει) beruhen, freywillige Handlungen, und eben dadurch des Charakters der Sittlichkeit fähig sind; wiewohl umgekehrt nicht alle durch Selbstthätigkeit bewirkte, und insoweit freywillige Handlungen, aus einem überlegten Vorsatze herrühren. Den freywilligen Handlungen (ἑκουσιοις) sind die unfreywilligen entgegengesetzt. Diese letztern werden vom A. in zwey Classen abgetheilt, deren erstere die durch Gewalt erzwungenen (βιαια), die zweyte diejenigen begreift, welche aus Unwissenheit geschehen (δι' αγνοιαν γινομενα). Die Wichtigkeit einer genauern Bestimmung der unfreywilligen Handlungen für die Zurechnung schärft A. ausdrücklich ein. Gewaltthätig erzwungen ist eine Handlung, deren Grund ganz ausserhalb dem Subjecte ist, und zu welcher dieses selbst, es mag sich thätig oder leidend verhalten, schlechterdings nichts beyträgt, z. B. wenn Jemand durch andere Menschen, de-

nen er nicht widerstehen kann, physisch determinirt wird. Ob diejenigen Handlungen unfreywillig genannt werden können, die Jemand verrichtet aus Furcht vor einem größern Uebel, oder um ein größeres Gut zu erhalten und zu gewinnen, erinnert A., könne zweifelhaft scheinen; z. B. wenn ein Tyrann Jemanden zumuthe, eine böse That zu begehn, widrigenfalls seine Eltern oder Kinder ermordet werden sollten, und dieser die That vollzöge, oder nicht; oder wenn Jemand bey einem Sturme auf dem Meere Güter aus dem Schiffe werfe, was er doch gewiß nicht gerne thue. Indessen entscheidet A. dahin, daß solche Handlungen gemischte (theils freywillige, theils unfreywillige) genannt werden könten, daß sie aber doch eigentlich für freywillige oder freywilligen ähnlichere zu halten seyen. Denn in den Umständen, unter welchen, in dem Zeitpuncte, wenn sie geschehen, und bey dem Zwecke, welchen sie haben, sind diese Handlungen nach der Einsicht des Subjects zu wählen; das Subject bestimt sich also freywillig dazu; das Princip des Handelns liegt hier in ihm selbst, und es hieng in dem Falle dabey doch immer von ihm ab, ob es auch nicht so handeln wollte. Folglich sind diese Handlungen freywillig in Hinsicht auf Ort, Umstände, Zeit und Zwecke; wenn sie gleich an und für sich genommen ungerne geschehen, da allerdings Niemand ohne alle Ursache bey gesunder Vernunft so handeln wird. Hierzu komt, daß man Menschen lobt, die eines guten und edeln Zweckes wegen Leiden, Beschwerden und Schande erdulden. Andern verzeiht man, wenn sie sich unmoralische Handlungen erlauben, weil sie durch Umstände dazu gedrungen wurden, deren Ertragung menschliches Vermögen übersteigt; aber man billigt und lobt doch ihr

Beneh-

Benehmen nicht. Und es giebt sogar unmoralische Handlungen, die wir nicht begehen dürfen, wir mögen noch so sehr durch die äussern Umstände dazu genöthigt werden; welche zu vermeiden wir eher den Tod und die schmerzlichsten Qualen erdulden sollen; denn solche Gründe, setzt A. hinzu, welche den Alkmäon beym Euripides bewogen, seine Mutter zu tödten, sind lächerlich. Demnach sind auch Handlungen den freywilligen gleich zu achten, welche zwar durch äußere Umstände veranlaßt und ungerne unternommen wurden, die man aber doch gerade unter diesen Umständen frey wählte und selbstthätig realisirte. Bey Handlungen, die aus Unwissenheit geschehen, muß man wohl unterscheiden, ob Jemand aus Unwissenheit, oder unwissend, handle; denn die Zurechnung ist sich in dem einen und dem andern Falle gar nicht gleich. Handelt Jemand aus Unwissenheit, ohne über die Handlung Kummer zu empfinden, so handelt er nicht freywillig, weil er nicht wußte, was er that; aber auch nicht wider Willen, weil ihn die Handlung nicht betrübte. Wer aber in der Trunkenheit handelt, oder in einem leidenschaftlichen Gemüthszustande, scheint nicht aus Unwissenheit, sondern unwissend, zu handeln. Jeder Bösewicht weiß nicht, was er thun und was er lassen soll, indem er handelt, und dadurch werden die Menschen überhaupt böse und ungerecht. Das unfreywillige Handeln rührt aber nicht daher, daß Jemand im Momente des Handelns nicht weiß, was er thun oder lassen solle; denn diese Unwissenheit beym Willensentschlusse ist nicht Ursache des Unfreywilligen, sondern des Bösen; auch rührt es nicht her aus der Unwissenheit überhaupt, da man Menschen wegen derselben tadelt; sondern es entspringt aus der Unwissenheit

heit

heit einzelner Umstände bey der Handlung; denn nur hier pflegt man den Handelnden zu bemitleiden, und ihm zu verzeihen. So kann Jemand die Beschaffenheit und Folgen der Handlung nicht kennen, die er unternimt; er irrt sich vielleicht in gewissen Voraussetzungen dabey; er beabsichtigt etwa ganz andere Zwecke, als zu denen die Handlung natürlich geeignet ist. Hier kann man sagen, daß er aus Unwissenheit unfreywillig handle *).

Plato hatte den Satz aufgestellt: Der Mensch ist nicht mit Freyheit böse, weil die Vernunft nur das Gute wollen kann. Diesen Satz unterwarf Aristoteles einer besondern Prüfung, deren Resultat eine gänzliche Leugnung desselben war. Der Gegenstand des überlegenden Willens ist ein Zweck, und der gefaßte Entschluß ist auf diesen gerichtet; wozu wir uns aber mit Ueberlegung entschließen, dazu entschließen wir uns frey. Die Tugend bezieht sich auf überlegte Handlungen; sie ist folglich in unserer Gewalt, und so muß es auch das Laster seyn. Denn was wir nach Freyheit thun können, können wir auch nicht thun, und was wir nach Freyheit unterlassen können, können wir auch thun. Gesetzt, daß das Nichtthun, oder das Thun, schändlich wäre, so ist es gleichwohl in unserer Willkühr, sobald das Gegentheil des Einen oder des Andern in unserer Willkühr ist. Zur Bestätigung seiner Meynung berief sich A. auch auf die gemeine praktische Denkart. Die Richter bestrafen die Urheber böser und schändlicher Handlungen, sobald diese nicht dazu gewaltsam gezwungen waren, oder nicht aus Unwissenheit handelten;

*) *Arist.* Ethic ad Nicom. III, 1. VII, 9. Magn. Moral. I, 13. Eudem. II, 6.

ten; sogar bestrafen sie die Unwissenheit, soferne sie verschuldet wurde; die Urheber edler Handlungen hingegen ehren sie durch Belohnungen; gleichsam als ob sie jene von fernern ähnlichen Handlungen abschrecken, diese dazu aufmuntern wollten. Niemand ermuntert aber den Andern zu solchen Handlungen, die nicht in dessen Gewalt sind, und freywillig von ihm ausgeübt werden können. Eben so wenig kann alsdenn das Abschrecken statt finden. Demnach ist der Mensch eben sowohl mit Freyheit böse, wie er mit Freyheit tugendhaft ist *).

So wie aus der Zurechnung der Handlungen im gemeinen Urtheile die Freyheit derselben folgt, so deuten das Lob oder der Tadel, womit man sie belegt, auf eine Regel hin, die das sittlich Gute oder sittlich Böse bestimt. Jeder überlegte Willensentschluß hat einen Zweck zum Objecte, der durch die Handlung realisirt werden soll; die moralische Güte des Entschlusses hängt also von der richtigen Beurtheilung des Zweckes und der Mittel dazu ab. Dasjenige, wonach Jemand strebt, oder der Zweck einer Handlung, erscheint dem Subjecte immer im Momente des Handelns als ein Gut, mag nun der Zweck in einer Thätigkeit selbst, oder in einem Producte derselben bestehn. Es leuchtet aber beym ersten Blicke ein, daß nicht nur eine große Mannichfaltigkeit der Zwecke des Handelns statt findet, sondern auch ein sehr verschiedener Werth derselben in Beziehung auf den Menschen. Ein Zweck ist wichtiger, als der andere, wenn er diesen unter sich befaßt, und man nach diesem nur strebt, um ihn als Mittel für jenen anzuwenden. So ist der Zweck der Medicin die Gesundheit, der Schifsbaukunst die Hervorbringung

*) Ethic. ad Nicom. III, 7. Magn. Mor. 1, 9.

gung eines Schifs, der Kriegeskunst der Sieg, der Oekonomik der Reichthum. Alle diese Zwecke aber sind wiederum einem höhern untergeordnet, der sich denken läßt. Da also von der richtigen Beurtheilung des Zweckes der Handlungen die moralische Güte derselben abhängt, so ist ein Maaßstab nothwendig, nach welchem die Beurtheilung entscheiden muß. Der Maaßstab kann in nichts Anderem liegen, als im Begriffe des höchsten Gutes, denn dieses kann allein den höchsten Endzweck alles Vorhandenen, und aller Thätigkeit, ausdrücken. Der Begriff des höchsten Gutes muß also zunächst genauer untersucht werden. Seiner Form nach ist er leicht anzugeben. Das höchste Gut ist dasjenige, was wir um sein selbst willen, und in Beziehung auf welches nur wir alles Uebrige begehren. Desto schwieriger hingegen ist die Bestimmung seines Objects.

Aristoteles kritisirte zuvörderst die verschiedenen Meynungen, welche über das Wesen des höchsten Gutes sowohl im gemeinen Leben herschten, als von andern Philosophen angenommen waren. Er bemerkt, daß man überhaupt sehr streitig deßwegen sey, und es scheine fast, als ob die gangbaren Begriffe in der Gesellschaft vom Guten und Gerechten mehr durch positive Gesetze bestimt würden, als durch allgemeingültige Vernunft. Gleichwohl müsse es einen wahren Begriff des höchsten Gutes geben, und es sey für das Leben höchst wichtig, diesen zu erkennen. Das höchste Gut besteht nicht, wie der große Haufen, und auch manche Philosophen, z. B. die Epikurische Schule, wähnten, im Genusse der Wohllust, auch nicht im Reichthume und äusserer Ehre. Sinnliche Wohllust ist das höchste Gut des Thieres, aber nicht des Menschen. Der Reichthum

wird

wird auch nicht um sein selbst willen gesucht, sondern um noch etwas Anderes durch ihn zu erlangen, das man folglich für erhabner und besser hält. Die äussere Ehre ist etwas sehr Zufälliges. Das höchste Gut muß sich durch die freye Selbstthätigkeit jedes Menschen erwerben lassen, und darf nicht entrissen werden können. Auch bauen diejenigen, welche nach Ehre trachten, gerade auf das Urtheil der Tugendhaften am meisten; eben dadurch erkennen sie der Tugend einen höhern Rang zu. Gegen Plato bemühte sich Aristoteles auch darzuthun, daß keine Idee des höchsten Gutes existiren könne. Existirte eine solche Idee des höchsten Guts, so müßte sie in einer einzigen Kategorie bestimt seyn, als Substanz, oder Qualität, oder Verhältniß. Allein die Güter werden bald als Substanzen, bald als Qualitäten, bald als Verhältnisse gedacht; die Substanz geht aber vor dem Verhältnisse her; es kann demnach von den Gütern keine gemeinschaftliche Idee vorhanden seyn. Ferner, wäre das Gute in einer Idee enthalten, müßten die Güter alle in Einer Wissenschaft begriffen werden können, was nicht der Fall ist. Die einzelnen praktischen Disciplinen haben jede eine besondere Art der Güter zum Gegenstande. Endlich aus dem thätigen Verhalten der Menschen erhellt offenbar das Nichtseyn einer Idee des Guten. Schwebte diese der Vernunft als Muster vor, so ist unbegreiflich, warum so viele Menschen dieselbe nicht kennen, und ihr Verhalten danach einrichten *).

Nach jener Kritik entwickelte A. seine eigene Theorie vom höchsten Gute. Es muß ein absolut

*) Ethic. ad Nicom. I, 1-4. Magn. Moral. I, 1-4. Ethic. ad Eudem. I, 1 sq.

lut Vollkomnes seyn. Wäre nur Ein Mensch, der in aller Hinsicht vollkommen wäre, so würde er das höchste Gut darstellen. Wären mehr Menschen der Art, so würde das höchste Gut in dem Inbegriffe ihrer Vollkommenheiten bestehn. Man kann also das höchste Gut in die Vollendung der Zwecke der Menschheit setzen. Diese ist die wahre Glückseligkeit, die über alles Lob erhaben ist, nichts weiter bedarf, lediglich um ihrer selbst willen begehrt wird, auf welche, als den obersten Endzweck, alle übrigen Zwecke sich beziehen. Nimt man nun den Menschen als ein vernünftiges Wesen, so kann der höchste Zweck des Menschen nur eine vernünftige Thätigkeit seyn, und eben in dieser vernünftigen Thätigkeit selbst kann denn auch nur das höchste Gut des Menschen liegen. Dieses besteht also nicht in einem Besitze, oder einer Fähigkeit. Denn was man besitzt, erscheint immer nur als ein Mittel zu einem Zwecke, und die Fähigkeit könte seyn, ohne daß Jemand sie anwendete; er würde also doch das höchste Gut in diesem Falle nicht wirklich hervorbringen. Folglich muß das höchste Gut erworben werden, eben weil sein Wesen in der Thätigkeit enthalten ist; es ist keine Gabe der Götter, kein Geschenk des Glücks. Die äussern Güter gehören mit zum höchsten Gute, doch bloß als Mittel zu demselben. Denn freylich könte Jemand das höchste Gut nicht realisiren, soferne es ihm an den nothwendigen Mitteln dazu fehlte, oder äussere unbesiegbare Hindernisse seiner vernünftigen Thätigkeit im Wege ständen. Die vernünftige Thätigkeit des Menschen ist aber für sich mit Glückseligkeit verbunden. Wer nicht an der Tugend Vergnügen findet, ist auch nicht tugendhaft, und die aus der Tugend entspringende Glückseligkeit ist es allein,

lein, die das Loos der Menschen über das Loos der thierischen Natur emporhebt. Die Thiere kann man nicht glückselig heißen, so wenig wie Kinder, die noch keiner vernünftigen Thätigkeit fähig sind. Ungeachtet inzwischen die vernünftige Thätigkeit die oberste Bedingung des höchsten Guts für die Menschen als vernünftige Wesen ist, so macht sie doch allein noch nicht das ganze höchste Gut aus. Der Tugendhafte kann durch seinen körperlichen Zustand und durch die äußern Umstände, die nicht in seiner Gewalt sind, sehr unglücklich seyn; und daß Glückseligkeit überhaupt ein wesentliches Bestandstück des höchsten Gutes sey, darin stimmen doch alle überein. Deßwegen ist es das Ziel der wissenschaftlichen Politik (im weitern Sinne), die bürgerliche Gesellschaft so zu organisiren und zu leiten, daß die Menschen sowohl durch ihre Gesinnung, als auch durch ihre äussern Verhältnisse der Tugend fähig, und eben dadurch wiederum des höchsten Gutes, so weit es für sie möglich ist, theilhaft werden.

Der Begriff des höchsten Guten, der als Maaßstab zur Beurtheilung der Zwecke des sittlichen Handelns dient, gewährt nun auch das eigentliche Merkmal des Begriffes der Tugend. Der Seele kommen Affecten (παθη), Vermögen (δυναμεις) und Bestimmungen jener (Fertigkeiten, ἑξεις) zu. Die Affecten sind Begehrungen mit Lust oder Unlust verknüpft. Die Vermögen sind die Anlagen, wodurch wir der Affecten fähig sind. Die Bestimmungen betreffen das Verhalten gegen die Affecten. Nun sind die Tugenden weder Affecten noch Vermögen. Denn um der Affecten überhaupt willen werden wir weder gut noch böse genannt, weder geta-

delt, noch gelobt. Die Affecten äussern sich ohne vorherige Ueberlegung; die Tugenden und Laster aber, als solche, niemals. Durch die Affecten werden wir bewegt: durch Tugenden und Laster nicht; in Ansehung dieser befinden wir uns bloß in einem gewissen Verhältnisse (κατα μεν τα παθη κινεισθαι λεγομεθα· κατα δε τας αρετας και τας κακιας ου κινεισθαι, αλλα διακεισθαι πως). Eben deßwegen sind die Tugenden auch keine Vermögen. Wir heißen weder gut noch böse, weil wir ein Vermögen der Affecten haben, und wir sind auch von Natur weder gut noch böse, da doch die Vermögen in uns von Natur vorhanden sind. Sonach bleibt nichts übrig, als wie, daß die Tugenden selbstthätige Bestimmungen (ἕξεις) seyn müssen. Hiermit ist aber vorerst nur der psychologische Charakter der Tugend angegeben, noch nicht der moralische. Ueberhaupt genommen ist die Tugend eine Fertigkeit, wodurch Jemand ein guter Mensch ist, d. i. seine Geschäffte gut verrichtet. Nun läßt sich aber von allen stetigen und discreten Dingen ein Mehr, ein Weniger und ein Mittelmaaß annehmen, und zwar in Hinsicht auf die Dinge selbst, oder in Hinsicht auf ihre Beziehung zu uns. In Hinsicht auf die Dinge selbst ist das Mittelmaaß dasjenige, was zwischen den beyden Extremen, dem Zuviel und Zuwenig, in der Mitte liegt, und dieses Mittelmaaß ist allen Dingen gleich. In Hinsicht auf die Beziehung der Dinge zu uns ist es dasjenige, was für uns da seyn muß, so daß weder Zuviel noch Zuwenig da ist. Dieses Mittelmaaß ist aber für jeden Menschen verschieden. Was dem Milon zu wenig Speise ist, ist dem Anfänger in gymnastischen Uebungen zuviel. Jeder vernünftige Mensch aber strebt

nach

nach dem Mittelmaaße, nicht in Hinsicht auf das Object, sondern in Hinsicht auf sich selbst. Jede Wissenschaft oder Kunst kann nur alsdann auf Vollendung ihrer Erzeugnisse Anspruch haben, wenn sie bey denselben das Mittelmaaß erreicht, so daß ihnen weder etwas genommen, noch hinzugefügt werden kann, gleichsam als ob das Zuviel und Zuwenig ihre Vollkommenheit mindere oder aufhebe. Die Tugend bezieht sich auf Affecten und Handlungen aus denselben, und bey diesen giebt es ganz besonders ein Zuviel und Zuwenig und ein Mittelmaaß. Das Mittelmaaß allein billigt die Vernunft; die beyden Extreme verwirft sie. Die Tugend besteht also gerade darin, zu bestimmen, zu welcher Zeit, aus was für Gründen, gegen was für Menschen, zu welchem Zwecke, und auf welche Art man aus Affecten handeln solle; d. i. das Mittelmaaß des Handelns aus Affecten zu bestimmen. Denn dieses drückt das Sittlich-Beste aus, und wird als gut und recht anerkannt und gepriesen. Die Tugend ist also eine Fertigkeit, mit Klugheit einen Entschluß des Handelns zu fassen und auszuführen, der das dem Subjecte angemessene Mittelmaaß bezweckt und realisirt, als welches der durch die Vernunft bestimte Kanon des Sittlich-Guten und Rechten ist. Die Pythagoreer hatten denselben Begriff der Tugend; nur beruhte er bey ihnen mehr auf einem glücklichen Zutreffen der Folgerungen aus ihren Principien, wie auf einer gründlichen Untersuchung des praktischen Vernunftvermögens. Das Gute, sagten sie, ist etwas genau Begrenztes und Bestimtes; das Böse etwas Unbegrenztes und Unbestimtes. Daher ist das Gute schwer, das Böse leicht zu erreichen, wie es schwer

 ist,

ist, ein Ziel zu treffen, und leicht, es zu verfehlen *). Εσθλοι μεν γαρ ἁπλως · παντοδαπως δε κακοι.

Der Unterschied des Aristotelischen Moralsystems von dem Stoischen, dem Epikurischen und dem Platonischen, ergiebt sich leicht, wenn man nur die Begriffe von dem höchsten Gute und der Tugend, welche den letztern zum Grunde liegen, mit den Aristotelischen vergleicht. Die Stoiker schlossen die Glückseligkeit, soferne sie von äussern Dingen abhängt, und durch die sinnliche Organisation des Menschen bestimt wird, ganz vom Begriffe des höchsten Gutes aus. Die Glückseligkeit des Stoischen Weisen bestand in dem Bewußtseyn seiner moralischen Würde selbst, und sie konte bey ihm statt finden, auch unter den größten körperlichen Leiden und den härtesten äussern Schicksalen, die den Weisen betrafen. Die Tugend des Stoischen Weisen war die Uebereinstimmung der Zwecke seiner Handlungen mit dem Vernunftbegriffe des schlechthin Guten, d. i. dessen, was immer und durchaus dem Menschen nützt. Die Moral der Stoiker erhielt durch diese Begriffe etwas Ueberspanntes, und über das Vermögen der menschlichen Natur Hinausgehendes. Aristoteles paßte seinen Begriff des höchsten Gutes mehr den Forderungen der gesamten menschlichen Natur an, wie sie einmal ist. Aeussere Glückseligkeit war ihm ein dem Begriffe des höchsten Gutes unentbehrliches Stück, sofern von einem höchsten Gute die Rede ist, das Endzweck der Bestrebungen des Menschen seyn soll. Der Aristotelische Weise konte daher tugendhaft seyn, auch bey körperlichen Leiden und unter harten Schicksalen; aber er war alsdenn nicht glückselig. Auch der Aristote-

*) Ethic. ad Nicom. II, 4. 5. Ethic. ad Eudem. II, 3. Magn. Moral. I, 25. Metaphys. I, 5.

stotelische Begriff der Tugend vertrug sich besser mit der menschlichen Natur, als der Stoische. Von der Apathie wollte Aristoteles nichts wissen. Nur ein Mittelmaaß im Verhalten gegen die Affecten sollte ein tugendhafter Mensch beobachten. Deßwegen gab es für ihn nicht Eine Tugend und Ein Laster von gleichem Werthe und Unwerthe; sondern er nahm Grade der Tugend, wie des Lasters an, und erklärte eine Handlung für moralisch edler oder schlechter, als die andere. Hierbey vergab A. den Ansprüchen der im Sittlichen gesetzgebenden Vernunft nichts. Er verwarf schlechthin den Epikurischen Begriff des höchsten Guts und der Tugend, dessen wesentliches Merkmal und Maaßstab vom sinnlichen Vergnügen allein entlehnt war. Das Platonische Ideal des Guten, wonach der Mensch in seinem Handeln streben sollte, war ihm zu schwärmerisch, und widerstritt auch seinen theoretischen Meynungen von der objectiven Existenz der Ideen überhaupt. Der auf jenem beruhende Kanon der Sittlichkeit schien ihm nicht auf alle mögliche einzelne freye Handlungen anwendbar, und auch nicht mit der menschlichen Natur, wie sie ist, ganz verträglich.

Die Tugend kann als moralischer Charakter eines Menschen überhaupt, und auch in besonderer Beziehung auf einzelne Handlungen desselben verstanden werden. In der erstern Bedeutung ist es, um Jemanden die Tugend beylegen zu können, nicht hinreichend, daß er in einzelnen Fällen tugendhaft handle, oder daß einzelne seiner Handlungen das empirische Merkmal der Tugend haben; sondern es wird dazu erfordert, daß der Mensch die Beschaffenheit der Handlungen in ihrem Verhältnisse zur Moralität wirklich kenne; daß er die Handlung absichtlich und um

der sittlichen Maxime willen so ausübe; daß endlich seine Gesinnung in dieser Handelnsweise fest und unerschütterlich sey. In der wirklichen Aeusserung des tugendhaften Charakters überhaupt unterscheidet Aristoteles zwey Hauptarten derselben, und folglich zwey Hauptarten der einzelnen Tugenden. Die erstere entspringt unmittelbar aus der Vernunfteinsicht der Güte der Handlung, wodurch der Wille zur Realisirung dieser bestimt wird. Die andere entspringt aus der Gewöhnung des Willens, auf eine der sittlichen Maxime gemäße Weise sich praktisch zu verhalten. Daher ist die Tugend überhaupt nicht angebohren, sondern kann nur erworben werden. Nimt man die Tugend in der zweyten Bedeutung, so gilt sie von den Handlungen selbst, und ist so mannigfaltig, wie die sittlichfreyen Handlungen es sind. In diesem Sinne kann Jemand Tugenden ausüben, ohne darum die Tugend (als Charakter überhaupt) zu besitzen. Der Satz: Es giebt nur Eine Tugend, gilt also bloß von der Tugend in der ersten, nicht aber von der Tugend in der zweyten Bedeutung *).

Daß die Beobachtung des Mittelmaaßes zwischen dem Zuviel und Zuwenig das Wesen der Tugend sey, suchte A. aus der Induction von Handlungen darzuthun, welche wir tugendhaft nennen. So ist die Tapferkeit das Mittelmaaß zwischen Zaghaftigkeit und Verwegenheit; die Mäßigkeit zwischen unempfindlicher Trägheit und Unmäßigkeit; die Sparsamkeit zwischen Geiz und Verschwendung; der Edelmuth zwischen Ehrfurcht und Niederträchtigkeit; die Milde zwischen Zorn und Niederträchtigkeit u. w. Für manche von den Extremen, weil sie im wirklichen Leben

*) Ethic. ad Nicom. II, 1-3. Magn. Moral. I, 1-6. Ethic. ad Eudem. II, 1. 2.

Leben seltener vorkommen, vermißte A. in der griechischen Sprache besondere Namen; z. B. für die unempfindliche Trägheit, die auch für die Wohllust gar keine oder sehr wenig Empfänglichkeit hat; diese, meynte er, sey ein so ungewöhnliches Phänomen (bey den Griechen), daß man nicht daran gedacht habe, sie mit einem eigenen Namen zu bezeichnen. Inzwischen entgieng es dem A. doch nicht, daß es auch Gesinnungen und Handlungen gebe, deren moralischer Werth nicht nach dem Gesetze des Mittelmaaßes beurtheilt werden könne; z. B. Schadenfreude, Haß, Neid, Unverschämtheit, und unter den wirklichen Handlungen, Ehebruch, Diebstahl, Mord, sind keine Extreme, die ein Zuviel und Zuwenig ausdrücken, und folglich auf ein Mittelmaaß hindeuten. Diese Gesinnungen und Handlungen, sagte er, sind schlechthin böse, und bey ihnen nach einem Mittelmaaße fragen, hieße eben soviel, wie in den Extremen selbst, dem Zuviel und Zuwenig, ein Mittelmaaß aufsuchen wollen, oder ein Mittelmaaß im Unrechtthun für Rechtthun halten. Es ist zu verwundern, daß A. nicht durch diese Bemerkung auf das Einseitige und Unanwendbare seines Sittenprincips auf alle mögliche Gesinnungen und Handlungen geleitet wurde. Denn wenn Handlungen nur dadurch böse sind, daß sie sich von dem Mittelmaaße entfernen, so können offenbar solche Handlungen, die auf gar kein Mittelmaaß Beziehung haben, weder gut noch böse genannt werden. Es fehlt also an einem Kanon, nach welchem solche Handlungen schlechthin böse zu nennen wären. Die Erklärung, welche A. hiervon giebt, erklärt es nicht *).

Zur

*) Ethic. ad Nicom. II, 6. 7.

Zur weitern Charakterisirung des Mittelmaaßes als des Kanons der Tugend bemerkte Aristoteles noch folgendes. Es giebt überhaupt drey praktische Verhältnisse des Menschen: zwey Laster, von denen das Eine über das Mittelmaaß hinausgeht, das Andere dahinter zurückbleibt, und die Tugend, die das Mittelmaaß selbst ausdrückt. Die Extreme streiten mit dem Mittelmaaße, und mit sich selbst. Wird das Gleiche mit dem Kleinern verglichen, so ist es größer, als dieses, und wird es mit dem Größern verglichen, ist es kleiner, als dieses. So übertrifft auch das Mittelmaaß in Affecten und Handlungen diejenigen Arten des Handelns, wo dasselbe nicht erreicht wird, und entfernt sich von denen, welche über dasselbe hinausgehn. Der Tapfere scheint dem Feigen verwegen und dem Verwegenen feige zu seyn, und eben so wird der Mäßige von dem Unempfindlichen für unmäßig, und von dem Unmäßigen für unempfindlich gehalten. Der Widerstreit der Extreme gegen einander selbst ist größer, als der Widerstreit derselben gegen das Mittelmaaß. Die Extreme sind am weitesten von einander selbst entfernt; daher auch am meisten einander entgegengesetzt. Ausserdem ist auch zwischen manchem Extreme und dem Mittelmaaße eine gewisse Aehnlichkeit, da hingegen die Extreme selbst sich schlechthin widerstreiten. So ist der Tapferkeit die Verwegenheit, der Verschwendung die Freygebigkeit ähnlich; Verschwendung und Geiz, Tapferkeit und Freyheit aber, stehn einander schlechthin entgegen. Zuweilen ist mit dem Mittelmaaße das Zuwenig, zuweilen das Zuviel, mehr im Widerstreite. Dieses rührt aus zwey Ursachen her. Die eine liegt in der Sache selbst; weil das eine Extrem dem Mittelmaaße näher und ihm ähnlicher ist, so setzen wir ihm

ihm deßwegen nicht das Medium, sondern das andere Extrem entgegen. Der Tapferkeit scheint die Verwegenheit näher und ähnlicher zu seyn; daher setzen wir ihr nicht diese, vielmehr die Feigheit entgegen. Die zweyte Ursache liegt in Uns. Laster, zu denen wir von Natur geneigter sind, scheinen uns dem Mittelmaaße entgegengesetzter zu seyn; haben wir von Natur stärkern Hang zur Wohllust, so gehn wir leichter zur Unmäßigkeit, als zur Mäßigkeit, über; daher nennen wir diejenigen Laster dem Mittelmaaße mehr entgegengesetzt, zu denen der Uebergang von uns leichter geschieht *).

Gerade weil das Wesen der Tugend auf der Beobachtung des Mittelmaaßes im praktischen Verhalten nach den Affecten besteht, ist die Tugend mit großen Schwierigkeiten verbunden. Es ist oft nichts weniger als leicht, jenes Mittelmaaß richtig zu beurtheilen. Schon den Mittelpunct eines Kreises zu finden, ist nicht Jedermann's Sache, sondern erfordert einen verständigen und unterrichteten Kopf. Jeder kann zürnen, Geld verschenken, Güter verschwenden; allein zu entscheiden, wem, wie viel, zu welcher Zeit, warum, und wie zu zürnen oder zu schenken sey, kann nicht Jeder entscheiden, ist auch schwer zu beurtheilen. Das Mittelmaaß des Handelns drückt immer eine Vollkommenheit aus; jede Vollkommenheit ist etwas Seltenes, und eben deßhalb etwas Preiswerthes. Aristoteles gab hier mehrere an und für sich treffliche Rathschläge. Wer nach dem Mittelmaaße strebt, muß sich vorzüglich von demjenigen entfernen, was diesem am meisten entgegengesetzt ist; unter den Extremen ist das eine mehr fehlerhaft, das andere weni-

*) Ethic. ad Nicom. II, 8. Magn. Moral. I, 9.

weniger; man hat also dem größten Uebel am meisten auszuweichen. Daher ist Studium seiner selbst nöthig, zu was für Lastern man den stärksten Hang habe; denn zu einigen sind wir von Natur geneigter, als zu andern. Es läßt sich dieses am besten abnehmen aus der Art des Vergnügens oder des Schmerzes, die wir bey unserm Handeln zu gewinnen oder zu vermeiden suchen. Die Beschaffenheit des Vergnügens und der Werth desselben, wenn es Ziel unserer Handlungen ist, müssen am sorgfältigsten von uns geprüft werden, weil wir eben in Hinsicht auf dieses Ziel nicht unbestochene Richter des Mittelmaaßes zu seyn pflegen. Von dem Uebermaaße aber vornehmlich der Neigung, welche uns mehr als die andere beherscht, ziehn wir uns dadurch ab, daß wir uns zu der entgegengesetzten hinwenden. Ungefähr so, wie die Greise in Troja gegen die griechische Helena gestimt waren, sollen wir gegen das Vergnügen gestimt seyn; durch die Wohllust selbst aber unsere Freyheit nie in Fesseln legen lassen. Freylich ist auch diese Art, das Mittelmaaß zu erreichen, schwer und mühsam, hauptsächlich in einzelnen Fällen. Es läßt sich nicht immer mit Zuverlässigkeit entscheiden, auf welche Art, aus welchen Gründen, welchen Menschen, und wie lange zu zürnen sey. Wir loben zuweilen Menschen, die wenig zürnen, und nennen sie sanftmüthig; zuweilen legen wir aber auch denen einen männlichen Muth bey, die hart zürnen. Indessen wer nur ein wenig von der Linie der Vollkommenheit abweicht, oder nur ein wenig über dieselbe hinausschweist, wird nicht getadelt. Nur der zieht sich Tadel zu, der sich von jener Linie zu weit entfernt; denn diese Entfernung fällt zu sehr in die Augen, um nicht mit Misfallen bemerkt zu werden. Die

bestimte

bestimte Grenze aber, wo z. B. der Zürnende Tadel verdient, ist nicht auszumachen. Hier giebt nur das Gefühl das Richtmaaß an *).

Da die Tugenden von zwiefacher Art sind, soferne sie entweder aus der unmittelbaren vernünftigen Willensbestimmung entspringen, oder nur für Folgen der Gewöhnung der Neigungen unter eine vernünftige Willensmaxime gehalten werden können; so ist auch die Zurechnung des Verdienstlichen dabey von zwiefacher Art. Tugenden der erstern Art können an sich selbst und in jedem einzelnen Falle ganz zugerechnet werden; denn die Freyheit des Menschen erweist sich hier als völlig gegenwärtig und entscheidend. Hingegen die Tugenden der zweyten Art können nicht in eben dem Maaße zugerechnet werden, und verdienstlich seyn, weil hier die Freyheit nicht ganz und oft gar nicht im Bewußtseyn gegenwärtig ist; sondern die Gewohnheit gewissermaßen mechanisch zum Handeln disponirt, wiewohl die Gewohnheit hier moralischgute Handlungen erzeugt. Gleichwohl sind doch auch diese guten Handlungen aus Gewohnheit nicht ohne Verdienst; sie gehen zwar so einzeln für sich genommen nicht unmittelbar von unserer Freyheit aus; aber die Gewohnheit selbst ist verdienstlich, sofern das Princip derselben ein Werk unserer eigenen Selbstbestimmung war. Denn von der Gewohnheit hat man das Princip in seiner Gewalt; aber weniger oder gar nicht die Gewohnheit selbst **).

Man kann in sittlichem Betrachte drey verschiedene Hauptlebensarten der Menschen unterscheiden, die wohllüstige, die echtbürgerliche und die contem-

*) Ethic. ad Nicom. II. 9. Magn. Mor. I, 9.
**) Ethic. ad Nicom. III, 8.

templative. Bey der ersten ist es bloß darauf angesehen, die Summe der sinnlich angenehmen Empfindungen möglichst zu erhöhen, und der sinnlich unangenehmen möglichst zu vermindern. Diese Lebensart ist keine moralische, und überhaupt nicht diejenige, welche ein vernünftiges Wesen, als solches, führen soll; sie ist einem Naturinstincte untergeordnet, der dem Menschen mit dem Thiere gemeinschaftlich ist; nicht einer Regel der vernünftigen Freyheit, die doch den eigenthümlichen Charakter des Menschen ausdrückt, und ihn über das Thier emporhebt. Die contemplative Lebensart hat die Erkentniß des Wahren, Guten und Schönen zum Endzwecke; sie führt den Geist aus der Sphäre der Thätigkeit im wirklichen gesellschaftlichen Leben heraus, und läßt ihn lediglich bey Betrachtungen verweilen; sie benimmt ihm ihrer Natur nach die Veranlassung, lasterhaft zu seyn, aber auch zugleich die Veranlassung, tugendhaft zu handeln. Die contemplative Lebensart ist demnach nicht mehr und nicht weniger als eine negative Tugend, die, wenn es auf reelle Tugend ankomt, sich kein Verdienst beyzumessen hat. Sie kann sogar mit dem schändlichsten Leben bestehn, indem Jemand mit allem Eifer der theoretischen Erkentniß des Wahren und Guten nachstrebt, ohne daß dieses einigen Einfluß auf seine wirkliche Handelnsweise hat, die vielleicht mit jener Erkentniß schnurstracks im Widerspruche ist. Wenn bey einem Menschen Erkentniß des Wahren mit Schlechtigkeit des Handelns sich paart, dient die contemplative Lebensart dazu, seine Schändlichkeit noch auffallender werden zu lassen. Folglich ist es allein die Lebensart, welche A. mit dem Namen der echt bürgerlichen bezeichnet, die für eine schlechthin moralisch gute gelten kann.

Hier

Hier handele der Mensch als Bürger der Pflicht gemäß, welche ihm die vernünftige Ueberlegung, als das Mittelmaaß des Handelns, und sonach als das beste Handeln vorschreibt *).

Von der Erörterung des Princips der Sittlichkeit und des Wesens der Tugend geht Aristoteles zur Schilderung der einzelnen Gattungen der Tugend über. Er betrachtet sie nach den bestimten Verhältnissen des Menschen zu äussern Ereignissen, zu äussern Gütern und zu andern Menschen. Nach diesem Leitfaden charakterisirt er also die Tugenden der Tapferkeit, Mäßigkeit, Liberalität, Großmuth, Ehrliebe, Bescheidenheit, Sanftmuth, der Wahrhaftigkeit, Biederkeit, Urbanität, der Gerechtigkeit, Billigkeit und Freundschaft. Eine ausführliche Erörterung dessen, was er über die Natur dieser Tugenden, und der ihnen entgegengesetzten Laster sagt, gehört hierher nicht. Bloß über den Aristotelischen Begriff von der Gerechtigkeit will ich hier etwas anmerken, soviel nöthig ist, um seine Idee vom Naturrechte aufzuhellen, die er zuerst unter den Philosophen bestimter auffaßte, wiewohl er sie nicht weiter verfolgte und zur Wissenschaft ausbildete, auch bey weitem nicht scharf genug von der moralischen Pflicht der Gerechtigkeit unterschied **).

Die Gerechtigkeit drückt an und für sich selbst, sagt A., den Charakter der Tugend überhaupt so genau aus, und ist so viel befassend, daß es zu entschuldigen ist, wenn manche Philosophen die Tugend durch die Gerechtigkeit erklärt haben. Inzwischen kann

*) Ethic. ad Nicom. I, 3. Ethic. ad Eudem. I, 4. III, 10. VII, 6.

**) Ethic. ad Nicom. libb. III. IV. Ethic. ad Eudem. lib. III.

kann Jemand feige, unmäßig, verschwenderisch seyn, also untugendhaft, ohne darum ungerecht zu seyn gegen andere; man kann folglich die Gerechtigkeit bald als eine einzelne Tugend, bald als die Tugend überhaupt betrachten. Nimt man sie im letztern Sinne, so ist der gerechte Mann derjenige, der in allen seinen Handlungen das Mittelmaaß befolgt. Nimt man sie aber im erstern, und in diesem ist hier besonders von ihr die Rede, so ist der gerechte Mann derjenige, der nichts gegen das äussere (für ihn verbindliche) Gesetz verbricht, sich nicht mehr anmaaßt, als ihm gebührt, und die Linie der Gleichheit mit andern nicht überschreitet. Der ungerechte Mann ist hiervon das Gegentheil. Die äussere Gerechtigkeit verhält sich also zur Gerechtigkeit überhaupt, wie ein Theil zum Ganzen. Aus diesen Bemerkungen geht auch schon hervor, daß die äussere Gerechtigkeit ebenfalls, wie alle Tugenden, in der Beobachtung eines Mittelmaaßes besteht, so daß Jemand in dem Verhältnisse, in welchem er zu andern sich befindet, sey er nun mit ihnen gemeinschaftlich einem Gesetze unterworfen oder nicht, nicht zuviel und nicht zuwenig sich zueignet. Die Ungerechtigkeit liegt in beyden der Gerechtigkeit entgegengesetzten Extremen; das Eine bezeichnet ein Zuviel; z. B. wo Jemand von dem Andern mehr fodert, als ihm zukomt; das Andere bezeichnet ein Zuwenig, wo Jemand weniger leisten will, als er zu leisten schuldig ist; der Richter soll denn das Mittelmaaß zwischen dem Zuviel und Zuwenig entscheiden. Recht ist also die Norm der Verhütung des Schadens. Wenn Zweifel entsteht, ob der Vortheil oder Nachtheil Jemandes übermäßig sey, wenden sich die Parteyen an den Richter, d. i. sie wenden sich an das Recht; denn der Richter soll nichts anders seyn, als wie das Recht in Per-

Person. Als Richter aber hat er nichts anders auszumitteln, als wie das Mittelmaaß zwischen unrechtmäßigem Vortheile des Einen, und dem Schaden des Andern; und indem er dieses ausmittelt, mittelt er das Recht aus *).

Das Recht in Beziehung auf die Gesellschaft ist zwiefach, das häusliche und das bürgerliche Recht (το οικονομικον δικαιον, το πολιτικον). Jenes begreift unter sich das Eherecht, das elterliche Recht und das Herrschaftsrecht. Die Familie macht überhaupt nur Eine und Dieselbe Person aus, da ihr Zweck ein gemeinschaftlicher ist, die Erhaltung und Beförderung des Hauswesens. Die Person kann gegen sich selbst nicht ungerecht seyn; das Recht der einzelnen Hausgenossen wird durch den gemeinschaftlichen Zweck bestimt; über die Erreichung desselben kann aber nur die beste Einsicht entscheiden, die dem Hausvater zukomt; diesem also sind die übrigen Hausgenossen verhältnißmäßig untergeordnet; thäte er ihnen Unrecht, so thäte er sich selbst Unrecht; das äussere bürgerliche Recht ist demnach hier nicht anwendbar; und hierin liegt auch die Ursache, warum das häusliche Recht von dem bürgerlichen gesondert werden muß. Es ist aber wohl zu verstehn, daß der Hausvater hierdurch nicht zum Tyrannen der Seinigen gemacht wird; sondern das Gesetz der Vernunft allein begründet sein Recht. Als vernünftiger Hausvater ist er der Ausüber und Bewahrer des Rechts der gesamten Familie, und folglich auch der Beschützer der verhältnißmäßigen Gleichheit der Hausgenossen **).

Das

*) Ethic. ad Nicom. V, 1-9. Magn. Mor. I, 34. Ethic. ad Eudem. lib. IV.

**) Ethic. ad Nic. V, 10.

Das bürgerliche Recht theilt sich wieder in das natürliche und das positive. Jenes ist dasjenige, was an und für sich selbst allgemeingültig ist, es mag ausdrücklich als Recht bestimt seyn oder nicht (Φυσικον μεν δικαιον το πανταχȣ την αυτην εχον δυναμιν, και ου τω δοκειν, η μη); dieses dasjenige, welches sich auf Handlungen bezieht, bey denen es anfangs gleichgültig war, ob und wie sie geschehen, durch welches aber eben die Indifferenz dieser Handlungen aufgehoben oder beschränkt wird, wie z. B. es positives Recht ist, daß man zur Lösung eines Gefangenen eine Mine bezahlen, oder dem Zeus Ziegen, nicht Schaafe, opfern solle. Das positive Recht begreift folglich alles, was durch die Willkühr der Völker ausdrücklich als Recht erkannt und bestimt ist. Die Meynung Einiger, daß es überhaupt nur positive Rechte gebe, weil das, was von Natur bestehe, unwandelbar und sich überall gleich sey (wie z. B. das Feuer in Griechenland und bey den Persern auf gleiche Weise brennt); da hingegen man finde, daß die Rechte bey verschiedenen Völkern verschieden seyen, wird vom Aristoteles verworfen. Es gebe allerdings, behauptete er, ausser dem positiven Rechte auch ein Naturrecht, und die Verschiedenheit des Rechts gelte nicht in Ansehung des leztern, sondern in Ansehung jenes (Εςι γαρ, ὁ μαντευονται τι παντες φυσει κοινον δικαιον και αδικον, καν μηδεμια κοινωνια προς αλληλους ῃ, μηδε συνθηκη. Rhet. I, 13). Die positiven Rechte entspringen aus der willkührlichen Uebereinkunft der Menschen betreffend den Nutzen gewisser Handelnsweisen. Diese Uebereinkunft beruht auf subjectiver Beurtheilung, deren Resultate sehr verschieden seyn können. Daher gleichen die positiven Rechte den Maaßen und Gewichten. Ein Volk hat

hat kleinere Maaße und Gewichte eingeführt; das andere größere; wie es die Meynung von dem individuellen Bedürfnisse mit sich brachte. Derselbe Fall ist bey der Verschiedenheit der willkührlichen Rechte bey verschiedenen Völkern. Die Völker haben auch verschiedene Statsformen; gleichwohl läßt sich nur Eine beste d. i. natürliche, gerechte Statsform denken. Zur Bestätigung der Existenz des Naturrechts beruft sich Aristoteles noch auf die Appellationen an ein natürliches Recht, welche die dramatischen Dichter ihren Personen in den Mund legten. Eine weitere Entwickelung und Anwendung des Begriffes vom natürlichen Rechte an und für sich hat A. nicht unternommen. Was dahin etwa zu rechnen wäre, hat er in seine Politik verwebt *).

Merkwürdig ist aber noch die Art, wie er die Billigkeit (επιεικεια) von der Gerechtigkeit (δικαιοσυνη) unterscheidet. Beyde sind nicht einerley, machen aber gleichwohl zusammen Einen und denselben Gattungsbegriff aus. Man lobt den billigen Mann, und zieht ihn sogar in gewissen Fällen dem bloß gerechten vor. Nun wäre es ungereimt, das Billige zu loben, wenn es etwas vom Gerechten wesentlich verschiedenes wäre; denn entweder wäre das Gerechte nicht moralisch gut, oder das Billige wäre nicht gerecht, wenn es etwas Anderes wäre; sind aber beyde, das Billige und Gerechte, moralisch gut, so sind sie dasselbe. Das Billige ist eine Art des Gerechten, und besser, als dieses; es ist gleichwohl nicht in dem Sinne besser, als das Gerechte, als ob es von einer andern Gattung wäre. Die Schwierigkeit des Unterschiedes entspringt daher, daß das Billige gerecht ist nicht dem positiven Gesetze gemäß, sondern als Verbesserung des positiven Gesetzes. Jedes posi-

tive Gesetz ist allgemein; es ist nicht immer möglich, in dieser Allgemeinheit alle einzelne Fälle, die unter das Gesetz gehören können, zu bestimmen; daher giebt der Gesetzgeber nur die Norm für die Handlungen an, wie sie gewöhnlich geschehen und vorkommen, wobey er wohl weiß, daß diese Norm auf mögliche einzelne Fälle, welche doch das Gesetz unter sich befassen müßte, nicht passen möchte. Dieser Mangel des Gesetzes wird nicht vom Gesetzgeber verschuldet, sondern hat seinen Grund in der Natur der Sache. Angenommen, daß Jemand gegen das allgemein ausgedrückte Gesetz verstieße, wie es ausgedrückt ist, ohne doch in der That nach der Absicht des Gesetzgebers bey dem Gesetze illegal zu handeln; so entschiede der Richter gerecht, der den Handelnden nach dem Buchstaben des Gesetzes bestrafte; hingegen entschiede er besser als gerecht, er entschiede billig, und wie der Urheber des Gesetzes, falls er Richter nach seinem eigenen Gesetze wäre, selbst entscheiden würde, wenn er den Handelnden nicht bestrafte. Die Billigkeit ist also nach Aristoteles die Gesinnung, die mangelhafte positive Gesetzlichkeit mit der natürlichen Rechtmäßigkeit auszugleichen. *Και εϛιν αὑτη ἡ φυσις ἡ του επιεικους, επανορθωμα νομου, ᾗ ελλειπει δια το καθολου.* Ein billiger Mensch ist überhaupt derjenige, der im thätigen Leben nicht auf das strenge gesetzliche Recht zum Schlimmern dringt, sondern von dem Rechte nachläßt, ob er es gleich nach dem Gesetze fordern könte (*ὁ μη ακριβοδικαιος επι το χειρον, αλλ' ελαττωτικος, καιπερ εχων τον νομον βοηθον* *). Aristoteles hat hier bloß die Billigkeit in einer particularen Beziehung auf die durch positive Gesetze bestimte Gerechtigkeit charakterisirt, nicht in ihrem Ver-

(* Ethic. ad Nicom. V, 14.

Verhältnisse zur Gerechtigkeit überhaupt. Hätte er auf das letztere Verhältniß geachtet, so würde er gefunden haben, daß er hier die Billigkeit durch die Gerechtigkeit überhaupt erklärte, also zwischen Billigkeit und Gerechtigkeit den Unterschied ganz aufhob, der doch wesentlich gegründet ist. Denn die Verbesserung des fehlerhaften Gesetzes ist strenge genommen nur Gerechtigkeit, nicht Billigkeit. Daher mußte er auch zu den Sätzen seine Zuflucht nehmen, daß Billigkeit eine Art Gerechtigkeit, und doch etwas Besseres, als Gerechtigkeit, sey. Die Ursache dieser seiner Misverständnisse war die Verwechslung der Pflicht und des Rechts, der Moralität und Legalität. Derjenige ist gerecht, der die Rechte des Andern respectirt. Derjenige ist billig, der in Hinsicht auf die moralische Würde der Menschheit sein eigenes Recht beschränkt oder aufopfert, wo dieses dem sittlich guten Zwecke des Andern beförderlich ist.

Aristoteles hatte den Zustand angenehmer Empfindungen, soferne er entweder eine Folge der vernünftigen Thätigkeit des Menschen ist, oder sich mit derselben verträgt, und sie begleitet, als ein wesentliches Bestandstück in den Begriff des höchsten Gutes aufgenommen. Dieser Zustand angenehmer Empfindungen aber, bey seiner mannichfaltigen Beschaffenheit, und da er so im Allgemeinen gedacht mit dem Begriffe der Wohllust (ἡδονη) überhaupt zusammenläuft, bedurfte noch einer nähern Bestimmung und engeren Einschränkung, um für ein echtes Bestandstück des höchsten Gutes gelten zu können, und einerseits nicht das Aristotelische Moralsystem dem Verdachte auszusetzen, als ob es die Wohllust unbedingt begünstige, und sich folglich im Wesentlichen nicht von den Moralsystemen der Cyrenaiker und

Epikureer unterscheide, andererseits in seiner Abhängigkeit von der Tugend, als der Bedingung, einzuleuchten. Ohnehin urtheilte A. sehr richtig, daß eine genauere Untersuchung der Wohllust, wie weit sie Zweck des vernünftigen Handelns seyn möge, zur sicheren Anwendung der Theorie der Sittlichkeit unumgänglich sey; da einmal die Menschen bey ihrem Thun und Lassen nach angenehmen Empfindungen überhaupt streben, die Beobachtung des sittlichen Gesetzes dies Streben auch nicht schlechthin ausschließt, und ohne an die menschliche Natur überspannte, und eben deßwegen nicht zu realisirende Forderungen zu thun, nicht ausschließen kann; mithin alles darauf ankomt, den Begriff der sittlichen Wohllust gehörig festzusetzen. A. hat sich daher bemüht, die Natur des Vergnügens überhaupt nach seinen mannichfaltigen Arten und Gründen, und nach seinem verschiedenen Werthe in Beziehung auf die Sittlichkeit genauer zu bestimmen. Er widerlegte ausführlich die Behauptung, daß sinnliche Glückseligkeit (Wohllust) unbedingt der Zweck des sittlichen Handelns seyn müsse, und bestritt hierin namentlich den Eudoxus, einen geachteten Philosophen der Zeit, der den groben Eudämonismus vertheidigte. Die wahre Glückseligkeit setzte er in das Vergnügen, das entweder durch die Tugend (die vernünftige Thätigkeit) bewirkt wird, oder sich mit derselben verträgt; und hieraus folgerte er, daß die höchste Glückseligkeit sich nur mit der vollkommensten Tugend zusammenfinden möge. Die vollkommenste Tugend kann aber nur in derjenigen Thätigkeit des Menschen gegründet seyn, welche an und für sich die edelste ist, man mag hierunter die Thätigkeit des Verstandes verstehn, oder sonst irgend eines Vermögens, das an sich selbst edel und göttlich ist, und den höchsten

sten Zweck ausdrückt. Nun können wir uns kein edleres Vermögen des Menschen vorstellen, als den Verstand, und, was durch den Verstand gedacht wird, ist von allem Erkennbaren das edelste; daher ist auch die höchste Glückseligkeit mit der vollkommensten Thätigkeit des Verstandes verknüpft, und das Vergnügen, welches aus der Betrachtung der Dinge und der Weißheit entspringt, ist das größte. Diese Glückseligkeit hat zugleich den Charakter, daß sie am reinsten ist und am längsten dauert; denn wir können uns länger mit der Betrachtung unterhalten, als mit irgend einer andern Beschäfftigung. Aristoteles fand es wahrscheinlich, daß der Besitz der Wissenschaft angenehmer sey, als das Suchen derselben. Ueberhaupt aber hat die Weißheit und das Streben nach derselben den Vorzug vor andern Arten der Glückseligkeit; z. B. vor dem Besitze äusserer Güter dadurch, daß der Weise sich selbst genug ist, Anderer Hülfe nicht bedarf, den Genuß des Vergnügens, welches die Weißheit gewährt, stets in seiner Gewalt hat, und daher auch seinen Zweck völlig erreicht; dahingegen der Besitzer äusserer Güter, dem aber die Weißheit mangelt, seine Güter nicht zu gebrauchen, überhaupt nicht zu handeln weiß, und immer von den äussern Dingen und andern Menschen abhängig ist. Auch scheint der Genuß der höchsten Glückseligkeit Musse und Ruhe zu erfordern. Diese findet sich bey der äusserlichen bürgerlichen Thätigkeit nicht, selbst wenn sie noch so vernünftig ist, und noch so gut gelingt, also die größte Summe von Annehmlichkeiten verschafft, welche sie nur verschaffen mag; denn der edelste Krieger, der edelste Staatsmann, ist im Wirbel seiner Geschäffte oft ausser Stande, eben jener Annehmlichkeiten froh zu werden. Wenn aber Jemand

der Betrachtung der Dinge nachhängt, genießt er auch der Musse und Ruhe, und er wird vollends durch nichts im Gefühle seiner Glückseligkeit gestört, wenn ihm die erforderlichen äussern Güter nicht abgehen. Je vollkommner die Betrachtung und die dadurch erworbene Weißheit ist, je zureichender die äussern Güter, und je länger das Leben, desto höher steigt die gesamte Glückseligkeit des Menschen. Wenn also der Geist mit dem übrigen Menschen verglichen etwas Göttliches ist, so ist auch ein Leben der Natur des Geistes gemäß ein göttliches in Vergleichung mit dem gewöhnlichen Menschenleben. Man muß sich hier nicht an die Warnung Einiger kehren, daß man Mensch sey, und nur auf ein menschliches Handeln und menschliches Genießen Anspruch machen solle; der kümmerliche Sterbliche müsse nur nach einem kümmerlichen vergänglichen Glücke trachten, und damit zufrieden seyn. Vielmehr soll der Mensch, soviel es geschehen kann, sich über das Loos der Sterblichkeit erheben, und alles thun, um dem Edelsten in ihm gemäß zu leben. Ob die Vernunft gleich ein kleines Ding an Grösse ist, so übertrifft sie doch alles Andere weit an Kraft und Würde. Ein jeder Mensch aber besitzt die Vernunft als seinen Theil und sein Eigenthum; es ist also ungereimt, wenn er nicht sein (das seiner Vernunft angemessene) Leben, sondern ein Leben lebt, das ihm fremde ist. Nach dieser Bestimmung der höchsten Glückseligkeit schildert Aristoteles auch die untergeordneten Arten derselben, und zeigt ihren Werth, den sie im Verhältnisse zur sittlichen Bestimmung und Würde des Menschen haben *).

Am Schlusse seiner Ethik an den Nikomachus bemerkt Aristoteles, daß die von ihm vorgetra-

*) Ethic. ad Nicom. X, 6 sq.

tragene Sittenlehre wohl hinreichend seyn möchte, um edelmüthige gut erzogene Menschen zur Tugend zu erwecken, und ihnen Enthusiasmus für dieselbe einzuflössen; daß aber der grosse Haufen schwerlich dadurch zu einer rechtschaffenen Art zu denken und zu handeln bewegt werden dürfte. Dieser wird nicht durch Achtung vor der Vernunft gezügelt, sondern nur durch Furcht, und er enthält sich lasterhafter Handlungen nicht der Schande wegen, sondern um Strafen zu vermeiden. Seine ganze Lebensweise wird durch sinnliche Triebe und Leidenschaften regiert; sein Ziel ist Genuß des sinnlichen Vergnügens, und Herbeyschaffung der Mittel, welche dasselbe gewähren mögen; eben so eifrig flieht er den Schmerz; von dem moralisch Guten und wahrhaft Angenehmen hat er keine Idee, weil er für die damit verknüpften Freuden ganz unempfänglich ist; und wenn er eine Idee davon hat, so ist sie bey ihm ohne wirksamen Einfluß. Wie sind also solche Menschen sittlich zu bessern, und vom Laster zur Tugend zu führen? — Es giebt drey Hauptursachen der Moralität: die natürliche Anlage zum Guten, der Unterricht, und die Gewöhnung des Willens an sittlichgute Maximen. Hierbey ist nun offenbar, daß die natürliche Anlage zum Guten nicht von dem Menschen selbst abhange, sondern von einer zufälligen Gabe der Götter. Der Unterricht aber, sowohl der mündliche als der schriftliche, kann wiederum nicht zur Bildung Aller auf gleiche Weise beytragen; er setzt voraus, daß die Gemüther der Lehrlinge gehörig vorbereitet sind, wie ein Acker vorbereitet seyn muß, auf welchem ein ausgestreuter Samen zur Frucht reifen soll. Diese Vorbereitung wird inzwischen bey den meisten Menschen aus der rohen ungebildeten Menge fehlen. Denn

wer seinen Leidenschaften fröhnt, wird nicht mit Ruhe und Geduld denjenigen zuhören, der ihn vom Laster abzumahnen oder abzuschrecken sucht; er wird auch unfähig seyn, ihn zu verstehn. Ueberhaupt weichen die sinnlichen Triebe und Leidenschaften in ihrer rohen Energie dem Unterrichte nicht; sie müssen mit Gewalt bezähmt und unterdrückt werden. Es bleibt folglich für die moralische Erziehung des großen Hausens nichts übrig, als wie die öffentliche mit Zwang verbundene Gesetzgebung des Stats. Hieraus entspringt aber das neue große und wichtige Problem: Wie der Stat eingerichtet werden müsse, damit die Gesetzgebung die moralische Erziehung der Bürger bezwecke, und auch in der That bewirke? Denn da sich von der natürlichen Bösartigkeit der Individuen ein Widerstreit gegen die Gesetzgebung des Stats, auch wenn sie an sich selbst noch so vollkommen seyn sollte, erwarten läßt, so müssen sehr künstliche Mittel angewandt werden, um demselben vorzubeugen, und seine nachtheiligen Folgen abzuwenden. Die Beantwortung jenes Problems ist Gegenstand einer besondern Wissenschaft, der Politik im engern Sinne, die tief eindringende Kentniß der Welt und des Menschen, historisches Studium der vorhandenen politischen Verfassungen, Gesetzgebungen und ihrer Wirkungen, endlich Abstraction gültiger Maximen, des Grades und der Art ihrer Anwendung, nach der Beschaffenheit der Menschen, des Orts, der Zeit und der Umstände erfordert. Diese Politik, setzt A. hinzu, ist noch nicht so aufgehellt, wie sie seyn müßte, und hat eine fleißige sorgfältigere Cultur noch gar sehr nöthig. Die Sophisten sind zwar Lehrer der Politik; aber ohne je selbst einen Stat verwaltet, oder sich gründliche historische Erfahrung erworben zu haben. Die

wirk-

wirklichen Statsmänner aber handeln mehr nach momentanem Bedürfnisse, nach zufälliger Meynung, nach Routine, als nach überdachten, in der Erfahrung geprüften und bewährten politischen Grundsätzen. Beydes ist durchaus unzulänglich. Um die praktische Philosophie zu vollenden, hielt es A. daher für nothwendig, zuvörderst die politischen Theorieen der Vorgänger genauer zu untersuchen; dann aus der Geschichte der positiven Statsformen die Ursachen zu entwickeln, welche die Staten zu Grunde richten, oder auch dieselben erhalten und ihren Flor befördern; endlich den Charakter der besten Statsverfassung zu bestimmen.

Unter den Werken des Aristoteles, namentlich unter denen, welche die praktische Philosophie betreffen, ist seine Politik eines der lehrreichsten, und selbst für unser heutiges Zeitalter von hohem wissenschaftlichen Interesse. Diesen Werth verdankt es nicht bloß dem philosophischen Genie und der Gelehrsamkeit seines Verfassers überhaupt; sondern auch ganz vorzüglich der Methode, welche bey der Anlage und Ausarbeitung desselben befolgt ist. Es existirte damals eine ansehnliche Zahl Statsverfassungen in größtentheils kleinen, leicht übersehbaren, Gebieten, und alle wiederum in einem verhältnißmäßig kleinen Raume neben einander bestehend. Mehrere derselben hatten ihren Ursprung nicht in zufälligen äussern und innern Ereignissen; sondern sie waren in ihren Grundformen von Gesetzgebern nach empirisch praktischen Einsichten gestiftet, und hatten bereits eine längere Zeit hindurch gedauert. Hierdurch hatte A. Gelegenheit, eine grosse Mannichfaltigkeit positiver politischer Einrichtungen und dabey angewandter Maximen kennen zu lernen, und er konte zugleich den größern

oder geringern Werth oder Unwerth derselben in der Erfahrung erproben. Ausserdem fand aber A. auch mehr politische Theorieen, Vorschläge und Einfälle seiner Zeitgenossen vor sich, wie des Xenophon, Plato, Hippodamus von Milet, Phaleas von Chalcedon u. a. Demnach hatte die philosophischpolitische Speculation bereits verschiedene Wege versucht, die er nicht erst zu verfolgen brauchte, um selbst zu entdecken, was sich darauf entdecken ließ; wo er vielmehr nur nöthig hatte, die Entdeckung zu beleuchten. So war schon der Standpunct des A. höchst günstig, um zu einer wissenschaftlichen Politik zu gelangen, und nun wählte er noch dazu eine Forschungsart, von welcher sich die Erreichung seines Zweckes am ersten erwarten ließ, und die für den theoretischen Politiker überhaupt, dem es zwar zuvörderst um Grundsätze, aber zunächst auch um die Anwendbarkeit derselben auf Menschen zu thun ist, sich allein bewähren kann. Er nahm die Geschichte zur ersten Lehrerinn im politischen Felde; sammelte gemeinschaftlich mit seinem vertrautesten Schüler, dem Theophrast, Notizen von allen damals bekanten Statsconstitutionen; achtete hauptsächlich auf die Wirkungen, welche sie hervorgebracht hatten, suchte die Gründe dieser Wirkungen auf, und schritt so durch Abstraction aus der Kritik der vorhandenen positiven Statsverfassungen zur Idee einer Statsform fort, welche die wenigsten Uebel für jedes gegebene Volk überhaupt haben möchte (zur Idee der besten Republik), und hernach zur Festsetzung politischer Maximen, die für die Errichtung und Verwaltung von Constitutionen für bestimte Völker zu befolgen wären, da die beste Republik, in ihrer wirklichen Ausführbarkeit gedacht, nur

nur ein sehr allgemeiner Umriß einer Statsform seyn kann, der vielerley Schattirungen zuläßt, und ihrer auch bedarf. Eben diese historischkritische Methode, so wie sie den Aristoteles auf gewisse politische Grundsätze leitete, und ihm zugleich die verhältnißmäßige Anwendbarkeit derselben darthat, gab ihm auch die Kriterien an die Hand, nach denen er die Theorieen seiner philosophischen Mitpolitiker, zwar nicht speculativ, aber doch nach einstimmigen Erfahrungen prüfen konte. Uebrigens können hier nur die Ideen, die Aristoteles vom Gesellschaftsrechte und Statsrechte hatte, und die er als Grundlage seiner Theorie von der besten Statsverfassung überhaupt aufstellte, nebst der leztern genauer erörtert werden. Seine Kritik der zu seiner Zeit vorhandenen positiven Statsverfassungen sowohl, als der von Philosophen in der Theorie entworfenen, so lehrreich sie an sich ist, hat doch zuviel locale Beziehungen, und ist zu individuell, um in der Einleitung zu einer Geschichte der neuern Philosophie überhaupt ausgeführt werden zu können.

Das allgemeine Gesellschaftsrecht und Statsrecht suchte Aristoteles auf folgende Art zu begründen. Der Mensch kann vermöge seiner Naturbestimmung nicht solitär im strengsten Sinne leben. Mann und Weib müssen sich, wie bey den Thieren, mit einander verbinden, um das Naturgesetz zu erfüllen, das Fortpflanzung der Art fodert; aus dieser Verbindung entstehn Kinder, die ernährt und erzogen werden müssen; und die Gesellschaft der Eltern und Kinder gebraucht auch zum Erwerbe des Unterhalts noch andere Personen als Werkzeuge (Knechte). So bildet sich zufolge eines Naturgesetzes die Familie (οικια), und da aus einer Familie im Fortgange

der

der Zeit mehr entstehn, die an demselben Orte im Vereine leben mögen, so bildet sich eine Gemeinde (κωμη), die man als Colonie der Familie betrachten kann. Die Familie hat zur Absicht, dem gemeinschaftlichen Bedürfnisse der Individuen, aus welchen sie zusammengesetzt ist, genug zu thun; sie erfordert also in dieser Hinsicht Einen Willen, und Eine Art der Bestimmung desselben, mithin eine Oberherrschaft und ein Recht darauf. Aristoteles verwarf als Princip des Gesellschaftsrechts das sogenannte Recht des Stärkern, weil Gewalt nie ein Recht begründen könne; er verwarf aber auch die unbedingte Gleichheit der ursprünglichen Menschenrechte, die schon zu seiner Zeit Einige behauptet hatten, und bey welcher ein ursprüngliches Recht auf Herrschaft einiger Menschen über gewisse andere als ein Unrecht erschien; denn er meynte, daß bey dieser letztern Voraussetzung die Erreichung des Zweckes aller ursprünglichen gesellschaftlichen Verbindung verfehlt, oder zum mindesten gar sehr erschwert werden würde. Zum Principe des Gesellschaftsrechts nahm er ein Recht des Bessern an (ius melioris, το τον κρειττονα αρχειν), und dieses Princip deducirte er durch nachstehendes Raisonnement: Die Natur eines jeden Dinges ist der Zweck, welchen dasselbe in seiner Vollendung ausdrückt. Der solitäre Mensch kann diese Vollendung nicht erreichen; die Gesellschaft entsteht demnach zufolge eines Naturgesetzes. Die Natur (der Zweck) der Gesellschaft besteht wiederum in der Selbstgenugsamkeit (αυταρκεια), daß die Mitglieder durch gegenseitige Leistung ihre Vollendung bewirken. Was nun in einem Dinge zur Realisirung seines Naturzweckes am meisten beyträgt, hat die Herrschaft von Rechts wegen. So ist in leblosen

losen Dingen die Harmonie des Ganzen herschend über die Theile; so herscht in den Thieren die Seele über den Körper; so herscht die vernünftige Seele despotisch über den Körper, und monarchisch, auch wohl democratisch, über die unvernünftige Seele (das sinnliche Begehrungsvermögen). Der Naturzweck der menschlichen Gesellschaft aber ist ohne Vernunftgebrauch (διανοια) unerreichbar; wer also durch diesen am meisten für jenen wirkt, hat ein Recht, über die Andern zu herschen. Aus dem Grunde herschen der Mann über das Weib, der Herr über den Sclaven. Auf eine andere Weise deducirte Aristoteles das obige Princip aus der Verschiedenheit der körperlichen und geistigen Anlagen unter den Menschen. Das Weib ist von der Natur so ausgerüstet, daß es gerade nicht mehr Verstand hat, als nöthig ist, um dem Manne für den gemeinschaftlichen Zweck gut zu gehorchen. Eben so der rohe thierische Barbar ist sich kaum einer Vernunft bewußt; er kann für den Gesellschaftszweck nur mit dem Körper nützen; der Grieche macht ihn mit Rechte zu seinem Sclaven. Aristoteles ist der erste und einzige griechische Philosoph, von dem man weiß, daß er über das Recht auf Sclaverey eines Andern philosophirte. Er sagt: Wer sich zu andern Menschen verhält, wie der Körper zur Seele, oder wie das Thier zum Menschen, an welchem also der Körper und der äussere Gebrauch desselben das Beste ist, der ist von Natur Unterthan. Das vernunftlose Thier handelt nach Trieben, und kann nur durch seinen Körper Dienste leisten; daher ist es eine Sache des Menschen. Unter Menschen ist derjenige ein gebohrner Sclav, der eines Andern seyn kann. Eines Andern aber kann derjenige seyn, der zwar die Vernunft insofern mit diesem gemein hat, daß er sich derselben

dun-

dunkel bewußt wird, der sie gleichwohl nicht zu gebrauchen vermag, also bloß durch seinen Körper zu nützen fähig ist. Die Natur, meynte A., habe selbst die Körper der Freyen und Sclaven verschieden gebildet; jene stark zum zweckmäßigen und nothwendigen Lebensgebrauche; diese bloß nützlich zum innern häuslichen Leben; jene zum Kriege; diese zu Arbeiten des Friedens. Wenn gewisse Menschen durch ihren Körper sich so unterschieden, fügt er hinzu, wie die Götter, so würde Jedermann urtheilen, es sey billig, daß die übrigen ihnen dienten. (Dies letzte Argument des A., um die ursprüngliche Naturbestimmung gewisser Menschen zur Knechtschaft darzuthun, beruhte auf einer groben Fallacia non caussae vt caussae). Was aber schon von den Vorzügen des Körpers gelte, gelte noch mehr von der Seele; es sey nur schwer, die Gradation der Vorzüge der Seele wahrzunehmen, und daher schwer zu bestimmen, wie viel Rechte z. B. das Weib bey den Griechen vor dem Barbaren (dem Sclaven) voraus habe, wiewohl es doch einleuchtend barbarisch sey, das griechische Weib in dieselbe Kategorie mit dem Sclaven zu setzen. Ungeachtet inzwischen A. aus den obigen Gründen ein ursprüngliches Recht auf Sclaverey einräumte, so bedingte er es doch ausdrücklich durch den Zweck der Gesellschaft, und erklärte es für unerlaubt, den Sclaven willkührlich zu mishandeln. Er verlangte, daß ihn der Herr wenigstens eben so behandeln solle, wie den βυς αροτης, was nicht viel an sich, und doch, wenn man an das Schicksal der heutigen Negersclaven denkt, sehr viel verlangt ist. Er unterschied auch zwischen natürlichen Sclaven und gesetzmäßigen. Ein unbedingtes Recht auf Sclaverey gefangener Feinde leugnete er geradezu, das bekantlich unter den Grie-

chen

chen hergebracht war. Mit aller Ehrlichkeit sagte er nicht minder seinen Landsleuten, daß sie nicht als Griechen, sondern nur durch Ausbildung der Vernunft ein Recht auf Sclaverey der Barbaren haben könten *). Aristoteles hatte also zwar vom Grunde des Rechts überhaupt einen ganz falschen Begriff; größere Einsicht und Tugend begründen ein Recht auf Andere so wenig, wie größere Stärke. In Ansehung der Sclaven hat er sich aber doch schon durch die Erneuerung der Frage (denn sie war bereits von einigen andern Politikern, wie er selbst bemerkt, aufgeworfen worden): quo iure sie Sclaven wären und seyn könten? Verdienst um die Menschheit erworben. Er machte wiederholt auf einen Punct in den damaligen Statsverfassungen aufmerksam, der bis dahin wenig oder gar nicht von seiner ursprünglich rechtlichen Seite berührt war. Plato hatte bey seiner besten Republik nicht an die Sclaven gedacht. Aber der Wink des A. u. a. gieng für seine Zeitgenossen und nächsten Nachkommen verloren; die Sclaverey hingegen, rechtlich oder unrechtlich, blieb. Hat man doch in unsern Tagen noch immer Ursache, die Frage von neuem in Anregung zu bringen!

Auch die Gesellschaft ist nicht hinreichend, den Naturzweck des Menschen, Vollendung seines Wesens in allen Beziehungen zu verwirklichen. Es müssen sich mehr Gesellschaften zu einer Einrichtung verbinden, wobey die höchste Selbstgenugsamkeit möglich ist (εχουσα το περας της αυταρκειας). Diese Einrichtung ist der Stat (πολις). Er entspringt also ebenfalls aus einem Naturgesetze. Der Mensch allein ist durch seine eigenthümliche Bestimmung, die ihm mit der Vernunft ertheilt ist, zum State ge-

*) *Arist.* Polit. lib. I.

gebohren (φυσει πολιτικον ζωον). Durch die Vernunft hat er das Vermögen, das Nützliche und Schädliche, das Gute nnd Böse, das Recht und Unrecht, zu beurtheilen; ein Vermögen, welches den Thieren nicht zukomt, und welches daher unter den Menschen die häusliche Gesellschaft und den Stat erzeugt. Deßwegen war auch der erste Stifter eines wirklichen Staats ein Wohlthäter des Menschengeschlechts, obgleich der Mensch schon einen natürlichen Hang zur gesellschaftlichen Verbindung hat; denn so wie er selbst durch die Aeusserung seines Vernunftvermögens auf die Idee des Stats geleitet wurde, so half er durch die Realisirung derselben der Vernunft der Menschheit überhaupt zur Entwickelung und zur Erreichung ihres höchsten Zweckes. Wer durch seine Willkühr, nicht durch Zufall, ausserhalb dem State lebt (απολις ist), sagt Aristoteles, ist entweder ein schlechter Mensch, ein gesetzloses Raubthier, oder über die Menschheit erhaben, ein Gott. Das Ganze ist wichtiger, als die Theile; wer demnach απολις ist, verhält sich nicht, wie die übrigen Theile, zum Ganzen; ungeachtet er doch sich selbst nicht genug ist, indem er, um das zu seyn, ein Gott seyn müßte. Auch ist der Mensch das vollkommenste Geschöpf von allen, so lange er dem Rechte und dem Gesetze folgt; thut er das nicht, so ist er das wildeste und frevelhafteste Thier, weil die durch Klugheit bewaffnete Ungerechtigkeit die grenzenloseste ist. Die Tugend der Gerechtigkeit aber läßt sich nur im State erwerben und ausüben; denn das Recht ist die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft. Im State müssen Oberherr und Unterthanen seyn. Das Recht jenes kann aber hier nicht ein Recht des Bessern seyn, weil freye Familienhäupter (pares) sich vereinigen, deren jeder

jeder schon eine Herrschaft über die Seinigen ausübt. Das Statsrecht kann sich also nur auf Vertrag gründen. Der Zweck dieses Vertrages ist leicht einzusehen; er ist möglichste Sicherheit und Glückseligkeit der Individuen (το ζην και το ευ ζην). Aber wie sind die Mittel für den Zweck, wie ist die Statsform zu bestimmen? Darüber muß vor allem andern die Geschichte befragt werden.

Aristoteles kritisirt nun sowohl die in der Wirklichkeit damals existirenden berühmtesten Statsverfassungen, die Lacedämonische, Kretische, Carthagische, als auch die von Philosophen projectirten, namentlich die Platonische beste Republik. Er benutzte diese Kritik, um seine eigene politische Theorie desto vollständiger und sicherer zu machen. Da der Stat eine Verbindung freyer Menschen ist für den gemeinschaftlichen Zweck der Sicherheit und Glückseligkeit; so setzte Aristoteles zur Bestimmung des Begriffes der besten Statsverfassung überhaupt folgenden Grundsatz fest: Eine jede Statsverfassung muß gerecht, ihre Ausführung muß möglich, und durch sich selbst dauernd seyn. Wenn die Regierung Eines, oder Weniger, oder der Menge, auf das gemeine Wohl abzielt, ist die Verfassung gerecht; zielt sie auf den Privatvortheil der regierenden Person ab, ist sie ungerecht. Deßwegen sind die Tyranney, die Oligarchie und die Ochlokratie schlechthin verwerfliche Verfassungen (παρεκβασεις), weil sie gegen den Zweck des Stats verstoßen, die erste das Privatwohl Eines, die andere der Wenigen, und die dritte des Pöbels beabsichtigt. Gerechte Verfassungen wären die Monarchie, Aristokratie und Demokratie; denn bey diesen kann ein Streben zum Gemeinwohle statt finden. Allein

jede derselben ist rein genommen unter Menschen fast nie ausführbar, und kann sich nicht in die Länge behaupten; jede hat Erfordernisse, die höchst selten zutreffen, und für die Erhaltung des Gleichgewichts der Statskräfte kann bey keiner derselben gesorgt werden. Die Monarchie setzt ein Volk voraus, das ein durch Tugend erhabnes Geschlecht hervorbringe, welches zu herschen verstehe und zu herschen verdiene. Wie, wenn der Monarch die Tugend nicht besitzt, oder seine Kinder und Nachfolger von der Tugend des Stammes herabsinken, oder das Volk die Achtung vor dieser Tugend nicht hat, oder verliert? Die Aristokratie setzt eine Mehrheit weiser edler Menschen im Volke voraus, und ein Volk selbst, das geneigt ist, sich von ihnen regieren zu lassen. Auch von diesem Falle kann sich oft das Gegentheil ereignen. Die Politie (Demokratie, wo alle Bürger wechselsweise herschen und gehorchen) setzt ein Volk voraus, dessen wehrhafter Theil insbesondere sich durch Gesetze regieren läßt, und wo die Magistratswürden nur am Talente und Verdienste haften. Ein solches Volk hat die Erfahrung noch nicht aufzuweisen.

Wenn von den sogenannten reinen Statsformen, der Monarchie, Aristokratie und Demokratie, keine ist, die auf ein gegebnes Volk so anwendbar wäre, daß sie durch sich selbst den Zweck des Stats erreichte, und sich in ihrer Fortdauer behauptete; so entsteht die Frage, welche Verfassung wäre denn wohl die beste überhaupt? Aristoteles antwortet hierauf im Allgemeinen: Eine an und für sich vollkomne Statsverfassung für ein gegebnes Volk sey unmöglich (της αριστης (πολιτειας) τυχειν ισως αδυνατον). Aber eine jede dieser Statsformen hat gewisse eigenthümliche Vorzüge, die den übrigen gar

nicht

nicht, oder doch nicht in demselben Grade zukommen. So lehrt die Erfahrung, und auch die Natur der Dinge macht es begreiflich, daß, wenn das Volk im Ganzen zusammenkomt und rathschlägt, es klüger und weiser ist, als Individuen sind. Daher ist der obwohl demokratische Zug einer Verfassung, welchen Solon in die Athenische aufnahm, sehr gut, daß das Volk über die Wahl der Beamten und ihr Betragen die oberste Aufsicht habe; denn die Einwürfe lassen sich leicht widerlegen, die man dagegen gemacht hat. Wiederum ist es höchst verderblich, wenn alle Rechte allen Individuen gleich sind, wären diese auch in ihren persönlichen Eigenschaften und Verhältnissen einander noch so ungleich; wiewohl die Bestimmung des Grades der Ungleichheit der Rechte auf der andern Seite äusserst schwer ist. An der Statsverwaltung und folglich an den obersten Aemtern im State, müssen nothwendig den größten Antheil haben erstlich die Edeln, Reichen und Freyen; denn aus lauter Armen kann ein Stat so wenig bestehn, wie aus lauter Sclaven; zweytens die Tapfern und Gerechten; denn diese sind zur Erhaltung der äussern und innern Sicherheit des States die unentbehrlichsten. Dieser politische Zug ist der Aristokratie, als solcher, am meisten eigen. Aber freylich, sobald wenig Mächtige da sind, können diese schwer gezügelt, und die Uebrigen leicht unterdrückt werden. Die Mittel, die man dagegen vorgeschlagen, und in tyrannischen, demokratischen, selbst in oligarchischen Statsverfassungen auch gebraucht hat, wie der Ostracismus, das Ermorden der Uebermächtigen, sind schlechthin verwerflich; nur in verderbten Republiken kann man sie nützlich und gerecht finden; eine gute Verfassung muß von der Beschaffenheit seyn, daß

durch sie selbst solche Arzneyen unnöthig werden. Die Monarchie läßt sich unter mehrfachen Formen denken, als Feldherrschaft auf Zeitlebens nach Familienrechte oder nach Wahl, als eigentliche Despotie, als Monarchie unter Gesetzen, als Regiment von Aesymneten, von Priestern unter religiöser Autorität. Eigentlich kommen aber hier nur zwey monarchische Formen in Betrachtung, die Despotie (unbedingte Alleinherrschaft, jedoch mit Einwilligung der Bürger; denn sonst ist's Tyranney) und die Monarchie unter Gesetzen. Die letztere kann auch in jeder republicanischen Statsverfassung existiren, und sie ist allemal der erstern vorzuziehn. Das Gesetz ist keiner Leidenschaft unterworfen, keiner Veränderlichkeit der Bestimmung dessen, was gethan und nicht gethan werden soll, und dem Regenten selbst bleibt doch noch immer die Bestimmung des Besondern anheimgestellt, da das Gesetz bloß das Allgemeine bestimmen kann. Die unbedingte Despotie, als solche, könte aber nur dann von einem Volke gewählt werden, wenn Einer im Volke durch Tugend alle Andern überträfe, und unter Allen der Edelste und Beste wäre. Eben darum weil man im Anfange der bürgerlichen Gesellschaften nur wenig Edle durch Tugend und Verdienst im Volke fand, hielt man sich an die Despotie; nachher εζητουν κοινον τι, και πολιτειαν καθιςασαν. Mehr rechtschaffene Regenten sind unstreitig zur Regierung des Stats besser, als Einer; und wo es demnach an jenen nicht gebricht, ist allemal die Aristokratie besser, als die Monarchie. Da die Aristokraten schlechter wurden, und ihr Privatinteresse anstatt des gemeinen Wohls verfolgten, so entstanden Tyranney und Oligarchie; und beyde giengen in Demokratie über. Jetzt, sagte A. zu seiner Zeit und aus seinem Ge-

Gesichtspuncte, wo die Städte größer geworden sind, kann kaum eine andere Verfassung als wie Demokratie entstehn und sich halten. Das Resultat aus dem Obigen ist, daß nur eine Mischung aller drey gerechten Verfassungen die erträglichste werden könne, deren Menschen fähig sind; es komt nach der Beschaffenheit des Volks und der Verhältnisse desselben nur auf die Art und Güte der Mischung an *).

Der Politiker, welcher eine Constitution stiften will, die durch sich selbst dauern soll, muß sie so einrichten, daß derjenige Theil des Volks, der zur Bewahrung derselben gestimt seyn möchte, beträchtlich stärker ist, als derjenige, welcher etwa motivirt werden könte, sie umzustoßen, und sich auf ihren Trümmern zu erheben. Bey jedem Volke ist in dieser Hinsicht auf seine Quantität und Qualität zu achten. Die leztere befaßt Freyheit, Cultur, Reichthum, edle Geburt. Die erstere ist auf Seiten der Armen. Nun ist allemal bey einem Theile des Volks entweder die Qualität das Ueberwiegende, oder die Quantität ist es, und nach dem Verhältnisse beyder zu einander muß die Constitution modificirt werden. Daß beyde, Quantität und Qualität der Individuen, einander an intensiver Kraft und Wirksamkeit genau entsprechen, ist nur ein denkbarer, aber in der Erfahrung nie oder höchst selten wirklicher Fall; wo er dies wäre, würde er doch jene Maxime und ihre Anwendbarkeit nicht aufheben. Wo die Qualität der Edeln und Reichen ein Uebergewicht hat, muß das Aristokratische in der Verfassung der Hauptzug seyn; hätte hingegen die Quantität der Armen das Uebergewicht, wäre das Demokratische hervorzuheben; in bey-

*) Arist. Polit. lib. III.

beyden Fällen aber so, daß weder in jenem eine reine Aristokratie, noch in diesem eine reine Demokratie entstände. Bey der möglichen Verschiedenheit der Modification der Aristokratie und Demokratie kann der Politiker immer die Statsform nach der Beschaffenheit des besondern Verhältnisses der Quantität und Qualität der Volksindividuen einrichten. Um aber das möglichst harmonische Verhältniß der Quantität und Qualität zu bewirken, muß der Politiker hauptsächlich die μεσους benutzen, den Mittelstand zwischen Reichen und Armen, der gleichsam den Kitt für jede Statsverfassung ausmacht. Die meisten, die z. B. Aristokratieen stiften wollen, erinnert A., versehen es darin, daß sie den Reichen zu viel einräumen und das Volk zu sehr zurücksetzen, und zwar um eingebildeter Vortheile willen, die sich aber oft in große Uebel verwandeln. Αἱ γαρ πλεονεξιαι των πλουσιων απολλυουσι μαλλον την πολιτειαν, η αἱ του δημου. Daher gebrauchen die Oligarchen, wie die Demokraten, oft Künste für ihre Absichten in Ansehung der Volksversamlungen, der Magistraturen, der Gerichte, der öffentlichen Uebungen, die beyden am Ende gleich verderblich sind. Der weise Politiker muß hier für seinen Zweck eine angemessene Mischung hervorzubringen suchen. Uebrigens gilt die obige Theorie nur für die Einrichtung der allgemeinen Statsform überhaupt; die innere Anordnung derselben im Detail bedarf allerdings noch besonderer Maximen *).

Wenn man sich eine gemischte Constitution denkt, die sich nun entweder mehr zur demokratischen, oder mehr zur aristokratischen Form hinneigen kann; so sind noch gewisse Hauptmittel in Erwägung zu ziehen, um die eine oder die andere glücklich zu verwalten, und ihre

*) *Arist.* Polit. IV, 10-13.

ihre Dauer zu sichern. Das Fundament einer jeden Demokratie ist die möglich größte Freyheit, und zu dieser gehört, daß alle Bürger die Verfassung und den allgemeinen Willen im Staate bestimmen, und wechselnd herschen und gehorchen, folglich nicht bloß von Andern beherscht werden. Hier ist das Volk Herr, und was den Meisten gefällt, ist Gesetz und Recht. Daher sind auch in der Demokratie immer die Armen mächtiger, als die Reichen, weil die Zahl jener größer ist. Sind in einem demokratischen State die Reichen in beträchtlicher Zahl, so hat die Anordnung der Art der Entscheidung des allgemeinen Willens einige Schwierigkeit. Aristoteles räth hier wiederum eine Mischung an: der allgemeine Wille soll theils nach der Zahl, theils nach dem Vermögen der Bürger entschieden werden. Auch komt sehr viel auf die Lebensweise des Volks an, ob und wiefern mehr oder weniger dieselbe zur demokratischen Verfassung tauglich ist. Ein Volk, das aus Ackerleuten und Hirten besteht, ist für die Demokratie am passendsten; Handwerker, Tagelöhner, Kaufleute taugen dazu weniger. Die demokratische Form ist auch da eher zu erhalten, wo eine große Volksmenge auf dem Lande ausserhalb der Stadt zerstreuet lebt, die denn bey den allgemeinen Volksversammlungen auch in die Stadt komt. und hier den Städtern das Gegengewicht hält. Zur Sicherheit der Demokratie darf ferner das Volk nicht zu arm seyn; es muß für Lebensmittel gesorgt werden; denn sonst geht die Demokratie sehr leicht in Oligarchie oder gar in Tyranney über. Um oligarchische und tyrannische Anmaßungen zu verhindern, ist das Confisciren der Güter der Reichen nach geschehener Verbannung derselben ein Mittel; nur müssen die Güter nicht zum Besten des Volks

confiscirt werden; denn dies wird gar zu oft von schlechten Demagogen benutzt; sondern zum Besten der Heiligthümer und der feyerlichen Religionsübung. Die Erhaltung aristokratischer Statsformen hängt hauptsächlich davon ab, daß die Aristokraten ihre Ueberlegenheit nicht bloß an Reichthume, sondern auch an persönlichen Tugenden und Verdiensten, über den großen Haufen bewahren; daß sie in ihren Urtheilen über Streitigkeiten der Individuen nach Gerechtigkeit richten, und weder durch Uebermuth, noch Habsucht, noch Ungerechtigkeit, die Menge gegen sich empören; daß sie endlich durch irgend eine Nachlässigkeit das Volk nie Mangel an den nothwendigen Lebensbedürfnissen leiden lassen; denn dieser pflegt am ersten und leichtesten eine Abneigung gegen die bestehende Statsverfassung zu erzeugen. Uebrigens muß die aristokratische Constitution im Innern so eingerichtet seyn, daß die Aristokraten selbst einander bewachen, und nicht Einen oder Einzelne unter ihnen so herschend und mächtig werden lassen, daß die Unterdrückung der übrigen eine Folge davon wird. Die einzelnen Regeln, welche Aristoteles ertheilt, die Anordnung der Berathschlagungen über Angelegenheiten des gemeinen Wohls, Krieg, Frieden, Bündnisse, Trennungen, neue Gesetze, Exil, Hinrichtung eines Bürgers, Confiscation der Güter desselben u. w., oder die Anordnung und Wahl der Obrigkeiten betreffend, können hier nicht beygebracht werden *).

Der Entwurf, welchen A. selbst von der besten Republik machte, war folgender. Es wird dazu eine Volksmenge erfordert, die zur Selbstgenugsamkeit in Rücksicht auf die Befriedigung aller Lebensbedürfnisse der Individuen hinreichend, und doch leicht zu übersehen

*) *Arist.* Polit. IV, 14-17. lib. VI.

sehen und zu einem Ganzen zu vereinigen ist. (Δηλον τοινυν, ὡς ὑτος εϛι πολεως ὁρος αρiϛος, ἡ μεγιϛη τȣ πληθȣς ὑπερβολη προς αυταρκειαν ζωης ευσυνοπτος). Die Lage des Gebietes muß ihrer Natur nach jene Selbstgenugsamkeit des Volks begünstigen; Wasser und Luft müssen gesund seyn; eine Lage am Meere ist insbesondre vortheilhaft; auch eine zur Sicherung derselben dienende Seemacht bis zu einem gewissen Grade; den möglichen Nachtheilen dabey läßt sich leicht durch Gesetze vorbeugen. Das Volk muß Geist und Muth haben. Aus dem Grunde, weil bey dem griechischen Volke jene Bedingungen zutreffen, erfreut es sich vorzüglicherer Statsverfassungen, als andere Völker in Asia, Africa und Europa; sein Gebiet liegt zwischen diesen großen Erdtheilen in der Mitte, und ist vom Meere umflossen; das Volk hat Geist und Muth, von denen jener dem (damaligen) Europäer, dieser den Asiaten und Africanern fehlt. Wäre Griechenland Ein Stat, setzte **Aristoteles** im triumphirenden Tone hinzu, und hatte bey dem Erobererglücke des Alexander Ursache, es hinzuzusetzen, so könte es die Erde unterjochen. In einem vollkomnen State müssen ferner seyn Nahrungsmittel, Künste, Waffen, Geld, Götterdienst, Justiz und Berathschlagung über das gemeine Wohl. Die Arbeiten für jene Statsbedürfnisse müssen unter den Individuen zweckmäßig vertheilt seyn; dann werden sie auch gewiß vollkomner verrichtet. An der Verwaltung des Stats darf der gemeine Pöbel nicht Theil nehmen, und überhaupt keine Volksclasse, die sich nicht durch Tugend auszeichnet. A. schloß in seiner besten Republik die Handwerker, die Höken, die Ackerleute, von der Statsverwaltung aus; nur den Weisen und den Kriegern räumte er Ansprüche darauf an; nach seiner Voraus-

setzung nehmlich, daß ein Stat nicht ohne Tugend und Weißheit glücklich seyn könne, die sich natürlich am meisten bey denen finden muß, welche an der Spitze desselben stehn. Auch die Priester dürfen nicht aus der gemeinen Volksclasse gewählt werden. Im Wesentlichen nimt A. zwey Hauptclassen von Personen für die Statsverwaltung an, το όπλιτικον und το βουλευτικον; zu beyden kann der Pöbel nicht aspiriren; die Alten aus der Classe der Weisen bestimte er zu Priestern. Um aber dennoch das Volk an die Statsverfassung zu fesseln, und ihm Liebe für dieselbe einzuflößen, sind die öffentlichen gemeinschaftlichen Mahle der Bürger (συσσιτια) zu empfehlen. A. verlangte, daß das Statsgebiet in zwey Theile getheilt werde; den einen für das Publicum überhaupt; den andern für die Bürger als Privatpersonen. Jener sollte wieder in zwey Theile geschieden seyn, zum Behufe der gottesdienstlichen Bedürfnisse und der öffentlichen Mahle. Auch dieser ebenfalls in zwey Theile, in die Aecker an den Grenzen, und diejenigen nahe an der Stadt; von beyden sollten die Landbauer Privateigenthum haben, damit sie ein gemeinschaftliches Interesse hätten, den äussern Feind abzuwehren. Uebrigens muß die Stadt selbst durch Mauern gegen den Feind geschützt; auch müssen für die Volksversammlungen, und die συσσιτια, öffentliche bequeme Plätze angeordnet und eingerichtet seyn. Indessen bemerkt A.: ου χαλεπον εςι τα τοιαυτα νοησαι, αλλα ποιησαι μαλλον. Die Glückseligkeit des Stats wird bewirkt durch bürgerliche Tugend, und zwar nicht durch Tugend der äussern Nothwendigkeit, sondern des freyens Willens. Es gehört freylich auch zu einem glückseligen State, daß gewisse äußere Bedürfnisse befriedigt werden können; aber dies ist doch immer eine

eine Sache des Zufalls; für das Handeln hingegen, das die Bürger in ihrer Gewalt haben, muß der Gesetzgeber sorgen. Wenn der Stat eine Demokratie seyn soll, müssen nicht bloß die Verwalter des Stats, sondern alle Bürger tugendhaft seyn. Sie werden aber tugendhaft durch Entwickelung der natürlichen Anlagen, durch sittliche Ausbildung, und durch Aufklärung des Verstandes. — Die Statsbürger sind ursprünglich einander gleich; es ist daher nothwendig, daß sie wechselsweise am Herschen und am Gehorchen Theil haben. Insbesondere müssen aber die Alten regieren, und die Jungen gehorchen. Die leztern müssen schon als Kinder für den Stat erzogen werden, und zwar zuvörderst durch Bildung des Körpers, dann der Neigungen und des Verstandes. Kriegerische Staten ihrer Form nach erhalten sich nur, so lange sie Krieg führen. Wenn Friede wird, gehn sie zu Grunde. Die Gesetzgeber der Griechen scheinen oft mehr auf das Nützliche, als auf das Moralischgute geachtet zu haben. Daher lobt man die lacedämonische Verfassung so sehr, weil alle Gesetze auf den Krieg gerichtet wären, wodurch sich die Lacedämonier die Herschaft über Alles erwerben könten. Allein dieses ist ein Raisonnement einer eigensüchtigen und falschen Politik. Die Bürger eines Stats müssen vielmehr gerecht und weise seyn, um den Frieden behaupten und ertragen zu können. — Vorzüglich hätte der Gesetzgeber auf die E h e n zu achten. Der Mann muß sieben und dreyßig; das Mädchen achtzehn Jahre alt seyn, bevor sie heyrathen dürfen. Die Beywohnung zum Kinderzeugen soll nur bis zum funfzigsten Jahre geschehen, und zwar im Winter, wo sie am fruchtbarsten ist. Krüppel und verstümmelt Gebohrne sollen gar nicht aufgezogen werden. Der

Ehe:

Ehebruch ist gelinde, nur mit Schande zu bestrafen. — Da die Erziehung, hauptsächlich der Knaben, auf den gemeinschaftlichen Zweck des States gerichtet seyn muß, so ist die öffentliche Erziehung besser, als die Privaterziehung. Die gewöhnlichen Gegenstände des Unterrichts freygeborner Griechen waren zur Zeit des A. folgende vier: Die älteste Volkspoesie, besonders die Werke des Homer und Hesiod, Gymnastik, Musik und schöne Kunst. Die Athletik darf nicht allein, oder vorzüglich, betrieben werden, wie bey den Spartanern; die gymnastischen Uebungen waren bey diesen nicht Angelegenheiten der Kunst; daher wurden die jungen spartanischen Kämpfer roh und grausam, wie reißende Thiere, und sie wurden auch in den öffentlichen Nationalspielen bald überwunden. Das Studium der Kunst darf der Sittlichkeit nicht widerstreiten, und dafür muß durch Gesetze gesorgt seyn. Die Musik wird nur erlaubt zum Vergnügen und zur Erhohlung; aber da sie auch auf den Charakter wirkt, und indem sie leidenschaftliche Gesinnungen darstellt, auch Leidenschaften hervorbringt, ist weder ein jedes Instrument, noch jede Tonart und Rhythmus, als sittlich und politisch zulässig bey der Erziehung zu betrachten. Unter den Instrumenten verwirft A. die Flöte und Cithar. Er tadelt den Plato, daß er den phrygischen Tact beybehalte, da er doch die Flöte verwerfe, weil jener mit dieser gleiche Wirkung habe. Die Dorische Tonart ist die moralischzweckmäßigste. Ueberhaupt sollen nur junge Leute Musik treiben; die Alten niemals *).

Es ist nicht sehr schwer, sagt Aristoteles, einen Stat nach einer bestimten Constitution zu stiften und zu verwalten; aber es ist sehr schwer, ihn bey der Verwaltung gegen alle äussere und innere Ereignisse zu

*) Polit. libb. VII. VIII.

zu verwahren und zu schützen, welche Revolutionen der Verfassung herbeyführen und bewirken mögen. Eben sein Studium der politischen Geschichte der mannichfaltigen griechischen Freystaten mußte ihn aufmerksamer auf die Statsrevolutionen, ihre Ursachen und Folgen, machen; da keine Epoche der Geschichte überhaupt so viele Freystaten, und so viele Revolutionen ihrer Verfassungen darbietet, als die Epoche der Blüthe des griechischen Republicanismus, selbst das Zeitalter der unaufhörlichen Fehden der kleinen Italienischen Staten im dreyzehnten, vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert nicht ausgenommen. A. hat deßwegen mehr Sorgfalt und Nachdenken auf diesen Punct gewandt, als irgend ein Erbauer eines politischen Systems nach ihm, allgemeine Maximen anzuzeigen, deren Befolgung einen Stat bey jeder gegebenen Verfassung, selbst einer tyrannischen, gegen Revolutionen sicher stellen könne. In der That sind auch diese Maximen so viel umfassend und so praktisch wahr, daß, indem man sie lieset, man das politische Testament eines heutigen Statsmannes an seinen Fürsten, oder an seine Mitbürger, zu lesen glaubt. Zu einer Ausführung derselben im Einzelnen ist hier nicht der Ort; aber ihr Studium ist auch den heutigen Politikern gar sehr zu empfehlen *).

An die **Politik** im engern Sinne, als die Wissenschaft der Gründung und Verwaltung eines Stats, knüpfte **Aristoteles** die **Oekonomik**, oder die Wissenschaft der Erwerbung und Verwaltung eines Hauswesens, und die **Chrematistik** an, oder die Wissenschaft, überhaupt Güter zu erwerben. Diese beyden Disciplinen erscheinen inzwischen in seinem Systeme nur in einem sehr allgemeinen Umrisse, und die Haupt-

*) Polit. lib. V.

Hauptgegenstände derselben sind nicht einmal berührt, vielweniger ist ihre Darstellung auch nur einigermaßen erschöpfend. Demungeachtet verdient der erste Versuch, welchen A. zum Anbau derselben machte, ein historisches Andenken, und namentlich sind einige chrematistische Maximen, die er vorschlägt, von der Art, daß sie auch noch jetzt für die gültigsten und bewährtesten in der Finanzwissenschaft erkannt werden.

Wenn man nun das philosophische System des Aristoteles, wie es bisher erörtert worden ist, mit Einem Blicke übersieht, so muß man ihm die Gerechtigkeit wiederfahren lassen, daß der Dogmatismus durch dasselbe einen hohen Grad der Vollendung erreicht habe; denn nicht nur war zu einem Gebäude desselben hier der Grund gelegt, sondern es war auch schon ziemlich vollständig aufgeführt; und wiewohl man an der innern Einrichtung und Ausfüllung in der Folge oft änderte, das Gebäude auf mancherley Weise bald verzierte, bald verunstaltete, so hat sich doch bis auf unsere Zeiten die allgemeine Anordnung des Fachwerks behauptet. In Griechenland erstieg auch die dogmatische Philosophie durch den Aristoteles ihre höchste Stufe, auf welcher sie stehen blieb; keiner seiner Nachfolger hat verhältnißmäßig soviel zur Erweiterung und Vervollkommnung derselben geleistet, wie er; es wurden nur immer einzelne Partieen bearbeitet, zum Gewinne bald der Wahrheit, bald des Irrthums; und wenn auch die Geschichte der neuern Zeit mehr Urheber originaler philosophischer Systeme aufzustellen hat; so kann sie doch keinen nennen, dessen Verdienst um Philosophie, soferne diese es auf die Begründung eines Dogmatismus anlegte, dem Verdienste des Aristoteles gleich zu setzen wäre. Man kann das Aristotelische Verdienst zur leichtern

Uebersicht und Beurtheilung auf folgende Hauptmomente zurückführen. **Erstlich** gab **Aristoteles** den philosophischen Erkentnissen nach der Beschaffenheit, welche sie damals hatten, und nicht bloß den philosophischen, sondern den vorhandenen wissenschlichen Erkentnissen überhaupt, die **systematische Form**. Diese Bemühung ist ihm im Wesentlichen so gelungen, daß man noch gegenwärtig keinen Grund hat, seine Abtheilung des Gebiets der Gelehrsamkeit, seine Stellung der einzelnen Erkentnisse in ihrem Verhältnisse zur gesamten Encyclopädie des menschlichen Wissens abzuändern, Variationen in besondern Feldern jenes Gebiets abgerechnet, die der Fortgang der wissenschaftlichen Cultur nothwendig herbeyführt, und die selbst ihren Ursprung nicht selten mehr einer einseitigen Unkunde und Willkühr, als einem wahren Vernunftbedürfnisse in Beziehung auf die Zwecke und Gegenstände der Erkentniß verdanken. Es ist aber diese Schöpfung eines systematischen Zusammenhanges der Disciplinen vom **Aristoteles** um so mehr zu bewundern, da er die Masse der damals producirten Kentnisse nur in chaotischer Unordnung, im Widerspruche mit einander selbst, aufzufassen vermochte, wobey der Faden der Einheit, an welchem sie wohl zusammenzureihen wären, desto schwerer aufzufinden seyn mußte: ein Fall, der bey keinem Systematiker nach dem Aristoteles in dem Maaße eingetreten ist; da man ferner von manchen Disciplinen, als solchen, vor ihm kaum eine Ahndung hatte, indem er selbst es erst war, dessen Fleiß die Materialien nicht etwa bloß zur Einheit verband, sondern sie sogar sammelte; da er endlich die wissenschaftliche Systemsprache zum großen Theile schaffen mußte. **Zweytens**: **Aristoteles** ist Stifter der **Logik** als Wissenschaft, nicht

nach

nach allen ihren einzelnen Regeln; denn von diesen fand er die meisten schon durch die Untersuchung seiner Vorgänger ausgemittelt und bestimt, obgleich auch sein eigener Beytrag zur Ausbildung der Logik ihrem Inhalte nach nichts weniger als unbedeutend ist; aber doch in Hinsicht auf die Verbindung und Unterordnung dieser Regeln unter einem Principe. Kant hat ihm das ehrenvolle und wahrhafte Zeugniß gegeben, daß nach ihm zur Vollendung der Logik nichts weiter gethan sey, und sonderliches habe gethan werden können. Die Schuld des Misbrauchs, welchen die Scholastik des Mittelalters von der Aristotelischen Logik machte, ist ihm nicht beyzumessen. In den neuern Zeiten ist man von der Strenge seiner wissenschaftlichen Lehrmethode abgewichen; dafür ist aber der logische Unterricht desto unvollständiger und seichter geworden. Drittens: Die Philosophie ist der Kritik, die Aristoteles von den Systemen seiner Vorgänger und Zeitgenossen unternahm, und deren Resultate er mit seinen Forschungen verflocht, einen reichen negativen Gewinn schuldig. Vor ihm war eine Mannichfaltigkeit verschiedener oft sich geradezu widerstreitender Meynungen über physikalische und metaphysische Probleme im Umlaufe. Die Sokratische Schule hatte hiervon wenig Notiz genommen; sie suchte nur die Rechte des gesunden Menschenverstandes, und die Ansprüche des unverderbten moralischen Gefühls zu bewähren, ohne sich auf die Prüfung metaphysischer Spitzfindigkeiten einzulassen. Plato hatte die Physik und Metaphysik der Vorgänger theils für sein eigenes System benutzt, theils jene nur insoferne bestritten, als sie diesem entgegenstand. Auch war seine gelehrte Kentniß jener zu mangelhaft. Gleichwohl war weder an eine systematische Philosophie über-

überhaupt, noch an eine eigentliche Vervollkomnung der Philosophie zu denken, so lange nicht eine Kritik der damals gangbaren Philosophie der streitenden Schulen und ihrer mannichfaltigen Gestalt auf eine irgend befriedigende Art ausgeführt war. Zu dieser Kritik aber hatte in jener Zeit wohl keiner einen gegründetern Beruf, als Aristoteles, der Urheber des Organon, der gelehrte Kenner der philosophischen Literatur der Griechen, dem vielleicht nichts entgieng, was von den Denkmälern des philosophischen Geistes der Vorzeit existirte, der unbegreiflich thätige Charakter, der alles anwandte zur Bereicherung seiner Erfahrung, was ihm seine durch das Schicksal so ausserordentlich begünstigte Lage darbot, der tief forschende Geist, der seine Erfahrung so fruchtbar an Resultaten werden ließ. Mag die Aristotelische Kritik der ältern Philosophie in mehr als Einem Betrachte fehlerhaft, einseitig und ungerecht seyn; so wurde doch die Nichtigkeit mancher geltenden Philosopheme durch sie aufgedeckt; manche herschende falsche Meynungen wurden, namentlich aus der Physik, verdrängt; die schwachen Seiten der berühmtesten Systeme, des Pythagoreischen, Eleatischen und Platonischen, wurden durch sie hervorgehoben, und einer anderweitigen Ansicht der Gegenstände der Philosophie eine größere Freyheit verschafft. Noch ist für uns ein zufälliger aber höchst wichtiger Nebenvortheil dieser Kritik, daß wir in ihr eine Geschichtsquelle der griechischen Philosophie besitzen, insofern von einem unschätzbaren Werthe, weil sie von dem gelehrtesten Manne Griechenlands und einem seiner ersten philosophischen Denker herrührt. **Viertens:** Unter den dogmatischen Systemen der Philosophie ist das **Aristotelische** eines der vorzüglichsten. Die Verbindung metaphysischer Principien

mit der Physik ist in keinem andern Systeme so innig und sorgfältig erhalten worden, als in diesem, und man bemerkt durchgängig die Geneigtheit des Aristoteles, die Vernunft vor transscendenten Speculationen zu bewahren, und sie auf den ihr angewiesenen Boden, die Erfahrung, zu beschränken. Er verwirft metaphysische Sätze, die von andern Philosophen angenommen waren, geradezu, sobald sie sich nicht mit Thatsachen der Erfahrung vertragen. Aristoteles philosophirte demnach so richtig, wie er aus seinem dogmatischen Gesichtspunkte philosophiren konte, und es hat kaum ein Dogmatiker nach ihm die Vernunft so im Zügel gehalten. Will man aber auch den Werth der Aristotelischen Metaphysik nicht so hoch anschlagen, wie er nach dem Zustande der damaligen Philosophie wohl anzuschlagen wäre; so ist dennoch die Bereicherung im Detail nicht abzuleugnen, welche die empirische Philosophie in ihrem ganzen Umfange vom A. erhalten hat. Bey seinen psychologischen Untersuchungen war er wahrlich von der Idee einer Kritik des reinen Erkentnißvermögen nicht sehr entfernt; seine Bücher von der Seele documentiren dieses deutlich genug; und man würde vielleicht eher den kritischen Weg betreten haben, wenn man fortgefahren hätte, im Geiste des Aristoteles zu philosophiren. Auch zur Cultur der praktischen Philosophie hat A. einen sehr erheblichen Beytrag geliefert, wiewohl das, was man in seinen moralischen Werken zur Metaphysik der Sitten rechnen könte, der unbefriedigendste Theil in seiner ganzen Philosophie ist. So viel Fleiß auch Aristoteles auf die Erforschung des Erkentnißvermögens selbst gewandt hatte, so baute er doch auf eine Erkentniß a priori gar nicht, weil ihm der wahre Unterschied zwischen rei-

ner und empirischer Erkentniß unentdeckt geblieben war, und er diejenige Erkentniß a priori, die andere philosophische Parteyen vor ihm behaupteten, z. B. die Pythagoreer, Eleatiker und Plato, in Anwendung auf die Erfahrung ungültig fand. Dieses gab seiner Philosophie überhaupt eine Tendenz zur Empirie, die, so wie sie für sein theoretisches System vortheilhaft war, auf das praktische einen nachtheiligen Einfluß hatte, weil er die a priori gesetzgebende Vernunft in dem letztern wo nicht ganz aufhob, doch sie zu sehr von der Erfahrung abhängig machte, und damit eine schwankende, veränderliche, und nach der verschiedenen Subjectivität der Individuen verschieden bestimbare Regel des Rechtverhaltens einführte. Inzwischen hat A. eben durch seine genauere Aufmerksamkeit auf die Data der Erfahrung zur gründlichern Kentniß des empirischen Willensvermögens viel geleistet, und in der Hinsicht sind seine praktischen Untersuchungen ausserordentlich schätzbar. Auch enthalten sie eine Mannichfaltigkeit einzelner trefflicher Vorschriften, die unter den gehörigen Einschränkungen auf das menschliche Leben sehr anwendbar sind, und nicht minder einen Reichthum an Bemerkungen zur Kentniß des menschlichen Herzens und der gesellschaftlichen Verhältnisse, aus deren Studium auch der neuere Moralist großen Nutzen ziehen kann. Für den Fortgang zur einzig wahren Philosophie überhaupt war es auch vielleicht sehr heilsam, daß die Köpfe wiederum mehr zur Erfahrung zurück gewiesen wurden, selbst im Praktischen, ohne daß doch der grobe Eudämonismus der Epikurischen und Cyrenaischen Schule begünstigt wurden. Die Platonische Philosophie, sowohl die theoretische als die praktische, enthielt immer zuviel Idealisches und Schwärmerisches, das

sich im wirklichen Kreise menschlicher Thätigkeit nicht ausführen ließ, und überdem bey etwa hinzukommenden Misverständnissen zu dem ausschweifendsten theoretischen und praktischen Mysticismus verleiten konte: eine Folge, die sie auch, wie die spätere Geschichte der Philosophie beweist, in einem hohen Grade gehabt hat. Der praktische Stoicismus war überspannt und schwärmerisch auf eine andere Weise; er behandelte den Menschen als bloßes Vernunftwesen; räumte dem Bedürfnisse der Glückseligkeit, soferne diese in sinnlich angenehmen Zuständen besteht, gar nichts ein; und war deßwegen mit der Natur und dem Verhältnisse des Menschen, als solchen, unverträglich. A. suchte einen Mittelweg, der zwischen diesen Extremen hindurchführe; er wollte die sittliche Würde des Menschen, die durch ein vernunftmäßiges Handeln bestimt wird, nicht vermindern; er überließ der Vernunft, über die zu wählende Maxime des Handelns nach einem in ihr liegenden Principe des Besten zu reflectiren; aber es war ihm auch einleuchtend, daß die Moral eine menschliche seyn, und nicht höhere und strengere Forderungen thun müsse, als sich von der Menschheit, wie sie einmal ist, und ihrer Natur nach seyn kann, realisiren lassen. Seine praktische Philosophie nahm deßwegen eben so sehr Rücksicht auf den sinnlichen, wie auf den vernünftigen Menschen; seine Moral sollte nur zum Kanon der Leitung und Beherschung der Sinnlichkeit dienen; aber nicht eine gänzliche Verleugnung und Unterdrückung derselben bezwecken; die Sinnlichkeit sollte der Vernunft untergeordnet; aber diese sollte nicht so die unbedingte Tyrannin jener seyn, wie sie es im Systeme der Stoiker war. Wenn A. hier den wirklichen Antheil, welcher der praktischen Vernunft an der Regierung des

freyen

freyen Handelns gebührt, die wahre Beschaffenheit des Sittengesetzes, nicht recht einsah; wenn er der Vernunft a priori zu wenig, und der Erfahrung zu viel zugestand; so ist dieses nach der damaligen Lage der praktischen Philosophie überhaupt sehr zu entschuldigen. In jedem Falle hat doch A. den wahren Charakter richtig beurtheilt, welchen die Moral haben müsse, wenn sie in der That als verbindlich für Menschen, wie sie sind, gelten soll, ob er gleich selbst sie nicht so begründet hat, daß sie jenem Charakter entspräche. Der Aristotelische Hang zur Empirie zeigt sich in seinem vortheilhaftesten Lichte bey der eigentlichen Politik. Denn hier rächt sich die Vernachlässigung der Erfahrung am meisten, und die Aristotelische Theorie ist vorzüglich aus dem Grunde von Werthe, daß dabey eine vielseitige Erfahrung zu Rathe gezogen worden ist. Freylich hat A. hierin, wie in der praktischen Philosophie überhaupt, der Speculation gar zu wenig getraut. Er dachte immer nur daran, was Menschen gewöhnlich thun und sind; zu selten aber daran, was sie thun und seyn sollten, wenn sie doch einmal die Vernunft als oberste Gesetzgeberin sowohl des Individuum's als der Gesellschaft erkennen. Daher bespöttelte er auch die Republik des Plato nur einzelner Institute wegen, die sich allerdings in der Erfahrung nicht empfehlen dürften, aber auch nicht zum Wesen derselben gehörten; ohne übrigens das Platonische Ideal eines States selbst, und die Beziehung desselben auf eine wissenschaftliche Politik, nach Verdienste zu würdigen; ohne die Principien zu widerlegen, von denen Plato ausgieng. Die Beobachtung trifft auch beym Aristoteles zu, daß wenn sich einmal in einem Kopfe Mistrauen gegen die Speculation aus Begriffen über

das Praktische findet, dieses im politischen Fache sich am stärksten äussert. Das Gegentheil in Beziehung auf die Erfahrung pflegt wiederum bey den Köpfen sich zu ereignen, die zu sehr auf die Speculation aus Begriffen bauen. Die Köpfe waren von jeher nicht sehr gemein, und sind es auch in unsern Tagen nicht, welche die a priori gesetzgebende Vernunft mit der Erfahrung zu paaren verstanden, und nicht die Stimme der einen oder der andern überhörten. Fünftens: Nicht nur durch den vervollkommeten Anbau des Gebiets der Philosophie hat Aristoteles gerechte Ansprüche auf den Dank und die Verehrung der Nachwelt; sondern auch durch eine ganz ausserordentliche Erweiterung und innere Bereicherung des Gebiets der menschlichen Erkenntniß überhaupt. Es sind unbedeutende Anfänge in der Naturkunde (nach ihrem ganzen Umfange), welche die Geschichte der Wissenschaften vor dem A. zu melden hat, gegen die Fortschritte, welche dieser große Mann that. Seine Beschreibung, Geschichte und Physiologie der Thiere wird noch jetzt von allen Kennern für eines der classischsten und lehrreichsten Werke des Alterthums gehalten, und es würde wohl den neuern Naturforschern noch lehrreicher seyn, als es ist, wenn es wirklich mehr von denselben gekant und genutzt würde. Die dahin gehörigen Schriften des A., unter andern auch die sogenannten Probleme, befassen einen Schatz von Beobachtungen und Resultaten, deren manche man in unsern Tagen für neue wichtige Entdeckungen ausgab. Und wie viel würde man vollends ihm verdanken müssen, wenn Alles, was er der Nachwelt an Denkmälern seines Geistes und Fleißes hinterließ, sich erhalten hätte! Mehrere Bücher, auf deren interessanten Inhalt man aus den Titeln schließen kann, sind ein

ein Raub der Zeit geworden. Er ist auch Urheber der ersten Theorie des Geschmacks. Zwar ist seine Rhetorik insbesondre auf die Ausbildung des eigentlich rednerischen Talents berechnet; denn diese war, wenn nicht der einzige, doch der Hauptzweck, um dessen willen man damals rhetorische Studien trieb; aber seine Poetik hat dagegen ausschließend die Kunst des Schönen zum Objecte. Leider ist davon nur ein Fragment übrig, ein Torso, der die Vortrefflichkeit des Ganzen beurkundet, und den Verlust desselben desto schmerzlicher macht. Einige andere Aristotelische Schriften zur Geschichte der griechischen Poesie und zur Kritik der vorhandenen Dichterwerke, hat uns das Schicksal ebenfalls entrissen.

Unter den unmittelbaren Schülern des Aristoteles, denen die Geschichte ein Andenken bewahrt hat, ist ausser dem Theophrast aus Eresus auf Lesbos (geb. Ol. CII, 2) keiner, der mit ihm den ganzen Bezirk der damaligen wissenschaftlichen Kentnisse durchwandert hätte. Mehrere derselben haben wohl nur seinen Unterricht in einzelnen disciplinarischen Fächern benutzt. Wenigstens kann man aus dem, was man vom Aristoxenus dem Musiker, Dicäarch, Klearch, Heraklides aus Pontus, Demetrius Phalereus, ihren Schriften und Meynungen weiß, nicht mehreres folgern*). Von einigen andern, wie dem Phanias, den beyden Eudemus aus Rhodus und Cypern, haben wir überhaupt nur wenig

*) S. den Catalogus Peripateticorum in Fabricii Bibl. gr. ed. Harles Vol. III. p. 458. *Bayle* Dict. Art. *Aristoxene, Dicearque, Heraclide* etc. Meiners Geschichte der Wissensch. B. I. S. 206.

wenig historische Angaben, in denen durchaus nichts zur Charakterisirung ihrer Philosophie enthalten ist.

Theophrast ward der Erbe nicht bloß der Handschriften, welche Aristoteles hinterließ, sondern auch seines Forschungsgeistes und seiner philosophischen Gelehrsamkeit. Er hatte den Unterricht desselben mit einer Vollständigkeit und Offenheit genossen, wie schwerlich irgend ein anderer seiner vertrautern Schüler. Er hatte auch selbst an den Arbeiten des A. Theil genommen, mit ihm gemeinschaftlich Thatsachen gesammelt, beobachtet, untersucht; und der Besitz der eigenen Aristotelischen Werke nach dem Tode des A. machte ihn vollends fähig, die Lehre des Meisters nach ihrem ganzen Umfange und mit erschöpfender Gründlichkeit kennen zu lernen und fortzupflanzen. Daß er inzwischen den Ruhm seines Lehrers nicht erreichte, ist leicht aus seinem Verhältnisse zu diesem zu erklären; und überhaupt scheint damals das Studium der Philosophie durch die politischen Zeitumstände in Athen gesunken zu seyn; so wie es durch die Anarchie, welche im Gebiete der Philosophie herschte, wegen des Widerstreites der philosophischen Parteyen, hauptsächlich des Skepticismus der Pyrrhonisten und Akademiker, dem Dogmatismus der Peripatetiker nicht wohl gelingen konte, ein entscheidendes Uebergewicht zu gewinnen. Der philosophische Vortrag des Theophrast scheint oft, namentlich in Beziehung auf die Akademiker, polemisch gewesen zu seyn (Athen. Dipnos. IV, 2. p. 230. E. Casaub. Strabo Geogr. XIII. p. 608. D.). Zu bestimmen, ob und inwiefern er vom Aristoteles in wesentlichen Stücken des peripatetischen Systems abwich, ist unmöglich; da leider seine eigentlich philosophischen Schriften, die bekanten moralischen Charaktere, ein kleines Werk-

Werkchen περι αισθησεως, und ein nicht sehr bedeutendes Fragment der Metaphysik ausgenommen, sämtlich verloren sind, und man aus den einzelnen Nachrichten der alten Schriftsteller nicht ganz sicher auf die wahre Beschaffenheit und den Geist seines Systems schließen kann. Am schätzbarsten für uns ist Theophrast durch das geworden, was er für die Naturkunde geleistet hat. Hier sind auch mehrere Abweichungen von Aristotelischen Meynungen, mehrere Berichtigungen derselben, bemerklich; wiewohl es freylich höchst wahrscheinlich ist, daß er das Meiste, zum mindesten dem Stoffe nach, seinem großen Vorgänger verdankte. Soviel man aus den Titeln der verlornen philosophischen Werke des T. abnehmen kann, waren die meisten, Erläuterungen, oder auch weitere Ausführungen Aristotelischer Schriften, oder auch Sammlungen von Materialien und Excerpten; die letzteren vielleicht mit Kritik verbunden. Theophrast lehrte im Lyceum bis gegen die CXXIII. Olympiade *).

So

*) *Theophrasti* characteres, graece; ed. Fischer; Coburgi 1736. 8. — Theophrast's Sittengemählde für höhere Lehranstalten auf's neue bearbeitet von Joh. Jac. Heinr. Nast. Stuttgart 1791. 8. Hier sind auch die beyden Charaktere, die Amaduzzi aus einer Vaticanischen Handschrift herausgab, (Parmae ap. Bodon. 1786. 4.) beygefügt. — Των μετα τα Φυσικα αποσπασματιον η βιβλιον α; ad calc. Metaphysicorum Aristotelis cum notis *Sylburgii;* Francof. 1587. 4. — Περι αισθησεως βιβλιον; ed. *Henr. Stephani*, vna cum characteribus et fragmentis ex nouem Theophrasti libr. Par. 1557. 8. Die Titel der verlornen Schriften des Theophrast S. in Fabricii Bibl. gr. ed. Harles Vol. III. p. 445. Cf. Cic. de nat. D. I, 13. Quaest. Acad. I, 10. IV, 43. V, 8. 9. De fin. bon. et mal. V, 5. *Diog.* L. lib. V. et ibi Menag. *Gellii* N. A. I, 3. Auch gehören hierher mehrere

Stel-

So lange die unmittelbaren Schüler des Aristoteles, namentlich Theophrast, lebten, erhielt sich die Aristotelische Philosophie in ihrer ursprünglichen Vollständigkeit und Echtheit. Denn nicht nur konte wenigstens Theophrast als ihr gültigster Repräsentant betrachtet werden; sondern auch alle Urkunden, welche ihr Stifter darüber hinterlassen hatte, waren in seinen Händen. Aber sobald diese Urkunden nach seinem Tode an Erben übergiengen, welche sie ungebraucht ließen, und dem Publicum entzogen, konte die mündliche Ueberlieferung des Peripateticismus, die überdem gewiß sehr einseitig, von der Originalität desselben abweichend und mangelhaft war, den Verlust jener schriftlichen Documente nicht ersetzen. Daher artete die zunächst folgende Peripatetische Schule in ihren Grundsätzen und Meynungen bald so sehr aus, daß Cicero, zu dessen Zeit die Aristotelischen Bücher wieder an's Licht gekommen waren, sich fast berechtigt glaubte, ihnen das Prädicat der Peripatetiker abzusprechen. Er nennt nachstehende Philosophen als die vornehmsten Häupter der Schule nach einander, den Strato aus Lampsakus, Lysias (richtiger Lykon oder Glykon), Aristo (Julietes), Hieronymus Rhodius, Kritolaus und Diodor *).

Für

Stellen in den griechischen Auslegern des Plato und Aristoteles. — *Bayle* Dict. Art. *Theophraste.* — Sprengels pragmatische Gesch. der Arzneykunde B. I. S. 350 ff.

*) Ueber die Peripatetiker, die im Lyceum nach dem Theophrast lehrten. S. *Cic.* de fin. B. et M. V, 5. *Anonymi* Vita Arist. in Menagii Obss. ad *Diog.* L. Vol. II. p. 201. *Ammon. Herm.* ad Arist. de interpret. fol. 1. b. *Simplic.* ad Arist. Phys. VI. fol. 187. a. Cf. Patricii Disc. Peripat. XI. p. 145. Das chronologische Verzeichniß des Patricius hat auch Brucker excerpirt Hist. crit. philos. Vol. II. p. 464.

Für die Geschichte der Philosophie haben die, wie- wohl fragmentarischen und sehr unbefriedigenden, Nach- richten der alten Schriftsteller von den Meynungen des Strato über den Ursprung der Natur noch das meiste Interesse. Strato folgte in der Erklärung des Ursprungs alles Vorhandenen dem Wege, wel- chen Aristoteles vor ihm betreten hatte, die Na- tur so viel wie möglich natürlich zu erklären. Nur hielt er noch fester an diesem Erklärungsprincipe, als der Stagirit; denn er verwarf den supernaturalisti- schen Erklärungsgrund schlechthin, welchen dieser doch zum Schlußsteine seiner Naturwissenschaft gebraucht hatte. Er leugnete gänzlich das Daseyn einer ver- ständigen Ursache der Welt ausserhalb derselben; und ein teleologisches Princip der Weltschöpfung schien ihm willkührlich angenommen, oder unerweislich. Alle gegenwärtige Naturerscheinungen und ihre gesetzlichen Verbindungen sind nach ihm nichts weiter, als Fol- gen einer zufälligen Wechselwirkung ursprünglicher Naturkräfte in der ewigen Materie. Auch die em- pfindende Welt ist nur die bestimte Aeusserungsart einer Naturkraft in materiellen Organisationen, die ursprünglich ohne Absicht und Zweck sich formten, und nachher, da die Formen einen regelmäßigen Na- turlauf zuließen, sich entwickelten und ihre Gattung erhielten. Denken und Empfinden sind einerley, da doch jenes ohne dieses nie statt finden könne. Leider kann man diese Hauptideen des Strato bloß aus einzelnen dunkel ausgedrückten, sich widersprechenden, zum Theile verderbten Stellen der Alten abstrahiren, wo seiner Meynungen Erwähnung geschieht. Was er eigentlich für ursprüngliche Kräfte und Quali- täten der Materie annahm, deren Widerstreit von Ewigkeit her wirksam war, und durch welche ein

blin-

blindes Ohngefähr, nachdem eine unendliche Mannichfaltigkeit regelloser Formen entstanden war, die sich immer selbst wieder zerstörten, die Welt in ihrer dermaligen Gesetzmäßigkeit hervorgehn ließ, kann aus den vorhandenen Nachrichten schwerlich mit einiger Zuverlässigkeit entschieden werden. Im Allgemeinen kann man sagen: es waren nach Strato widerstreitende Principien, wie das Schwere und das Leichte, das Kalte und das Warme, welche die Natur bildeten. Wegen der tiefen Kentniß der Physik, durch welche sich Strato im Alterthume den Ehrennamen des Physikers erwarb, ist es ein unangenehmer Verlust für die Geschichte der Philosophie, daß wir von seiner mechanischen Welterklärung im Detail so wenig wissen. Strato blühte um Ol. CXXIII. *).

Neben den Parteyen der Epikureer, Stoiker und Peripatetiker, deren Philosophie ein positiver Dogmatismus war, ob sie gleich einander heftig bestritten, bildete sich die Akademie und die Partey der Pyrrhonier, von denen jene den negativen Dogmatismus, diese den Skepticismus als das Resultat des Philosophirens aufstellten. Nach Plato's Tode empfieng seine Schule von dem Orte, wo er gelehrt hatte, und wo auch die folgenden Häupter derselben zu lehren fortfuhren, den Namen der Akademie. Bey den alten Schriftstellern sowohl, als von einigen neuern Geschichtforschern, werden mehr Epochen der

*) *Cic.* de nat. D. I, 13. Quaest. acad. IV, 38. *Diog.* L. V, 58. *Plutarch.* adv. Colot. Opp. T. II. p. 1115. De sollert. animal. p. 719. ed. Frcf. *Sext.* Hypotyp. Pyrrh. III, 32. adv. Mathem. VII, 349. X, 155. *Stobaei* ecl. phys. I. p. 27. *Lactant.* de ira Dei cap. X. *Proclus* in Timaeum IV. p. 242. *Simplic.* ad Arist. Phys. IV. p. 168.

der Akademie unterscheiden, danach die Platoniker, welche den Lehrstuhl nach einander einnahmen, in ihrer Art zu philosophiren wesentlich abweichen. Die gewöhnlichste Unterscheidung, welche man auch in den Schriften des Cicero antrifft, ist die in die ältere, mittlere und neuere Akademie. Zu der ältern werden Speusippus, Xenokrates, Polemo, Krantor und Krates; zu der mittlern Arcesilaus, Lacydes, Damophanes, Ekdemus; zu der neuern Karneades, Klitomachus, Philo, Antiochus, und Aristo (Chius) gerechnet. Andere haben fünf Akademieen unterschieden (Diog. Laert. IV, 28. Sext. Emp. adv. Mathem. VII, 159). Beyde Unterscheidungen beruhen inzwischen nicht auf einem gültigen Grunde; am wenigsten die letztere, die nur nach den Akademikern, welche sich in der Reihe vorzüglich auszeichneten, gemacht ist. Am richtigsten ist wohl die Eintheilung der Akademie in die ältere und neuere; denn mit dem Arcesilaus neigte sich die Akademie zum negativen Dogmatismus hin, einer Denkart, die sie hernach, wiewohl unter mancherley Modificationen, behielt, und die den Vorgängern des Arcesilaus nicht eigen war. Sofern also der Grund zur Unterscheidung der Epochen der Akademie von der Platoniker verschiedenen Art zu philosophiren hergenommen werden muß, ist man nur zur Unterscheidung der ältern und neuern Akademie berechtigt. Man muß übrigens die spätern Platoniker nicht mit zu den sogenannten Akademikern zählen. Auch kehrten einige der jüngsten Akademiker wieder zum Dogmatism der ältern Akademie zurück *).

Die

*) *Cic.* de fin. B. et Mal. IV, 3. V, 3. 5.

Die philosophischen Schriften der ältern Akademiker sind sämtlich verloren; nur die Titel derselben, historische Notizen von ihren Verfassern, und einzelne theils ihren philosophischen Charakter überhaupt, theils ihre moralischen Grundsätze insbesondre angehende Nachrichten haben uns die Alten, vornehmlich Cicero und Diogenes Laertius, überliefert. Speusippus, aus Athen, Sohn der Potone, Schwester des Plato, übernahm den Lehrstuhl in der Akademie, als dieser gestorben war (Ol. CVIII, 1.), und lehrte daselbst acht Jahre (bis Ol. CX, 2), da er wegen Kränklichkeit den Lehrvortrag dem Xenokrates aus Chalcedon überließ. Er bemühte sich, die Platonische Ideenlehre mit der Pythagorischen Zahlenlehre zu vereinigen, und die Pythagorische Terminologie für den wissenschaftlichen Gebrauch einzuführen. Dieselbe Richtung in der Bearbeitung der Philosophie nahm Xenokrates, ein schwer fassender Kopf, der aber durch Fleiß und Güte der sittlichen Gesinnung ersetzte, was ihm an Genie abgieng. Er führte, wie Plato und Aristoteles, die Philosophie auf ihre drey Haupttheile, Logik, Physik und Ethik zurück. Den Pythagoriesmus nahm er im Sinne der spätern Deutung, wo die Monas als das thätige, und die Dyas als das leidende Princip, vorgestellt wurden, in welchem Sinne allein auch der Platonismus sich mit dem Pythagorismus vereinbaren ließ, oder ihm angenähert werden konte. Xenokrates lehrte fünf und funfzig Jahre. Polemo, Krantor und Krates sind nur durch historische Züge aus ihrem Leben, und einzelne Aussprüche, hauptsächlich über Gegenstände der Moralphilosophie, merkwürdig. Das Moralsystem der ältern Akademie im Ganzen ähnelte mehr dem Aristotelischen, als dem Pla-

Platonischen. Es war ein Eudämonismus, der die Tugend auf eine vernünftige der menschlichen Natur angemessene Ausbildung und Befriedigung der eigennützigen und uneigennützigen Triebe zurückführte, wobey also mehr Rücksicht auf die sinnlichen Anlagen des Menschen genommen wurde, wie Plato genommen hatte *).

Die ältere Akademie war zwar schon in manchen einzelnen Lehren, hauptsächlich in der praktischen Philosophie, vom Plato abgewichen; aber der Charakter ihres Systems war doch noch immer dogmatisch geblieben. Inzwischen hatte sich schon von der Zeit her, da die entschiedensten Dogmatiker, Plato, Zeno, Epikur, Aristoteles, selbst lehrten, eine Partey von Zweiflern erhoben, deren Art zu philosophiren auf den Geist der spätern Mitglieder der Akademie den stärksten Einfluß hatte. Die Veranlassung zum negativen Dogmatismus und Skepticismus lag in dem damaligen Zustande der Philosophie überhaupt. Mehr schnurstracks widerstreitende Sys-

*) Ueber den Speusippus S. *Diog.* Lib. IV, 4. *A. Gell.* N. A. III, 17. Seine Vorliebe für die Pythagorische Philosophie bemerkt *Arist.* Ethic. ad Nicom. I, 6. Cf. *Cic.* de Orat. III, 18. de nat. D. I, 13. *Sext.* adv. Mathem. VII, 145. — Ueber das Leben und die Philosophie des Xenokrates Diog. L. II, 6. *Cic.* Quaest. Tusc. V, 32. Quaest. acad. IV, 39. *Sext.* adv. Mathem. VII, 16. 147. *Nemes.* de nat. hom. c. 2. *Stobaei* eclog. phys. I, 3. Vergl. *Bayle* Dict. Art. *Xenocrate* — Ueber Polemo S. Diog. L. IV, 16. Ueber den Krantor und Krates: *Diog.* L. l. l. *Cic.* Q. Tusc. III, 6. *Plutarch.* de anim. procreat. T. I. p. 1012. ed. Frcf. Die classischen Stellen, welche die Moralgrundsätze der ältern Akademiker betreffen, sind: *Cic.* Q. Acad. I, 7. De finib. b. et m. IV, 3. 5. 22. V, 3. De legg. III, 6. Brut. cap. 31.

Systeme, deren Anhänger auch in der That mit einander in steter Fehde begriffen waren; die Kunst der Beredsamkeit zu einem hohen Grade der Vollkommenheit hinausgetrieben, und selbst auf eine ziemlich vollendete Theorie zurückgeführt; die Dialektik theoretisch und praktisch fast so ausgebildet, wie sie nur ausgebildet werden konte; Mangel an einer gründlichen Kritik des Erkentnißvermögens und seiner Grenzen; wie leicht und wie natürlich konte dies alles bey guten uneingenommenen Köpfen, denen kein einzelnes dogmatisches System Befriedigung gewährte, einen allgemeinen Skepticismus erzeugen? Man kann die spätern Akademiker freylich nicht schlechthin für Skeptiker erklären, und mit den Pyrrhonisten in dieselbe Classe setzen. Wäre dieses historisch und philosophisch zulässig, so würde man auch keinen Grund haben, die Partey der Akademiker noch von den Pyrrhoniern zu trennen. Allein jene machten doch eine philosophische Partey aus, die zwischen den beyden Extremen, dem Dogmatismus und Skepticismus, das Mittlere hielt, und in manchen ihrer Mitglieder sich beynahe ganz zu dem letztern hinneigte. Daher es auch begreiflich wird, warum die ältern nnd neuern Geschichtschreiber nicht darüber einig sind, ob wirklich die Akademiker, oder einzelne derselben, von den Pyrrhoniern und ihrer Art zu philosophiren noch mit Recht gesondert werden könten. Gleichwohl giebt es doch Kriterien, an welchen sie sich von einander unterscheiden lassen. Der Skepticismus der Akademiker war kein allgemeiner die gesamte menschliche Erkentniß umfassender; er war nur gegen den Dogmatismus einzelner Schulen, der Stoiker, Epikureer und Peripatetiker, vornehmlich der Stoiker, gerichtet; nicht gegen alles Wissen, oder gegen allen Dogmatismus überhaupt; er war

nicht

nicht eigentlicher Grundzug der philosophischen Denkart bey ihnen; sondern gieng ursprünglich von dem Principe aus, den reinen oder einen gewissen modificirten Platonismus zur Alleinherrschaft auf dem Gebiete der Philosophie zu erheben, und ihm diese dadurch zu sichern, daß die ihm widerstreitenden Systeme mittelst der Skepsis niedergerissen würden, und man, indem man die Ungewißheit der menschlichen Erkentniß in's Licht stellte, jenen als die glaubwürdigste Philosophie erscheinen ließe. Mehrere Akademiker, namentlich die Jüngsten unter ihnen, sind geradehin für dogmatische Platoniker anzusehen; und der entschiedne Hang zum Zweifeln gilt doch auch nur von einigen der berühmtesten Akademiker; bey den übrigen fand er in einem geringern Grade statt, und es blieben in ihren Lehren noch wesentliche Spuren von dogmatischer Denkart übrig *).

Der erste unter den Nachfolgern Plato's, welcher den Dogmatismus verließ, und die skeptische Denk-

*) Der Unterschied zwischen den Akademikern und Pyrrhoniern, und die Gründe desselben waren schon bey den Alten streitig. Nach dem A. Gellius behaupteten die Akademiker gewissermaßen dogmatisch: Man könne nichts wissen, und nichts entscheiden; dagegen ließen die Pyrrhonier auch dieses nicht einmal als wahrscheinlich gelten, weil ihnen überall nichts wahr zu seyn schien. *A. Gellii* Noct. Att. XI. 5. Cf. *Sexti* Hypotyp. Pyrrh. I, 33. Von den Neuern haben Einige den Unterschied ganz geleugnet; z. B. *Huet* de la foiblesse de l'esprit humain §. 166. Hr. Meiners (Grundriß der Gesch. der Weltweißh. S. 143) hält die Merkmale jenes Unterschiedes für ungewiß oder eingebildet. Ueber die Bestimmung derselben von Garve (zu *Cic.* de offic. II, 2) s. Stäudlins Geschichte und Geist des Skepticismus B. I. S. 308, wo dieser historische Punct überhaupt trefflich erläutert ist.

Denkart in die Akademie einführte, war Arcesilaus aus Pitane in Aeolien, geb. Ol. CXVI. Er ist der Stifter der neuern Akademie. Aus seiner Lebensgeschichte weiß man, daß er früh nach Athen kam, und hier, wie es gewöhnlich war, mit dem Fleiße, welchen er der Kunst der Beredsamkeit widmete, philosophische Studien verband. Er hörte anfangs den Theophrast, nachher auch den Polemo und Krantor, wurde ausserdem mit der Dialektik der Eretrischen und Megarischen Schule durch den Diodorus Kronus vertraut, und wie einige wollen und gar nicht unwahrscheinlich ist, mit dem Pyrrhonismus. Gerade dieses sein Umherschweifen von einem philosophischen Systeme zum andern, vom Dogmatismus zum Skepticismus, nebst den rhetorischen Uebungen, die schon an und für sich den Geist zum Bestreiten und Vertheidigen desselben Satzes geneigt und geschickt machten, flößten ihm eine Vorliebe für die skeptische Denkart ein, die sich dann bey ihm am lebhaftesten gegen den überspannt dogmatischen Ton der Stoa äusserte. Für diese philosophische Schule war er einer der gefährlichsten und gefürchtetsten Gegner. Die Alten rühmen seinen durch die Lectüre der ältern classischen griechischen Dichter und Prosaisten gebildeten Styl, das Rednerische und Anziehende seines Vortrags, das Scharfsinnige und Treffende seines Raisonnements, die Mannichfaltigkeit seiner factischen Kentnisse aus dem Bezirke der damals gangbaren Philosophie. Der Grundsatz seines Philosophirens war: Man könne über nichts entscheiden; man müsse also über alles seinen Beyfall zurückhalten ((επεχειν). Hierdurch werde die vollkomne Gemüthsruhe bewirkt, die Zweck des Philosophirens sey. Das Zurückhalten des Beyfalls

falls sey daher ein Gut; das Beypflichten ein Uebel. So einstimmig dieser Grundsatz des Arcesilaus mit der Pyrrhonischen Denkart im Wesentlichen ist, so unterscheidet die Philosophie jenes sich doch darin von dieser, daß sie eben jenen Grundsatz dogmatisch behauptete, dahingegen diese ihn nur als etwas, das so schiene, annahm. Dem Grundsatze gemäß hob Arcesilaus das Kriterium aller Wahrheit auf, und hier war es, wo er mit der Stoa, namentlich dem Zeno, in Streit gerieth. Die Stoiker machten einen specifischen Unterschied zwischen Wissenschaft (επιστημη), Meynung (δοξα), und Ueberzeugung oder dem Begreifen (καταληψις). Die erste ist feste unwandelbare Erkentniß, welche ein Gegentheil oder eine Veränderung schlechthin ausschließt; die Meynung ist wandelbar und veränderlich; die erstere ist nur ein Eigenthum des Weisen; die andere gehört dem Thoren. Das Vermögen des Begreifens oder der Ueberzeugung ist dasjenige, wodurch der modale Charakter einer Erkentniß bestimt wird, inwiefern sie für Wissenschaft oder für Meynung gelten kann; in ihm ist also das Kriterium alles Wahren; und da dieses keinem mit Vernunft begabten Menschen fehlen kann, so komt es dem Weisen, wie dem Thoren zu. Nur von der Vernachlässigung, oder dem unrichtigen Gebrauche, des Kriteriums der Wahrheit rühre es her, daß Wissen und Meynen verwechselt werde, daß man Irrthum für Wahrheit halte, daß es Weise und Thoren gebe. Die Stoiker behaupteten ferner, daß das praktische Bedürfniß des Menschen durchaus ein Kriterium des Wahren erfodere, indem ohne dieses das thätige Leben des Menschen nicht bestehen könne, noch viel weniger aber eine Philosophie desselben möglich

 sey,

sey. Wolle man selbst hierauf Verzicht thun, so sey damit der Zweck alles Philosophirens aufgehoben, und der Skepticismus erscheine als eine Ungereimtheit. Gegen diese Stoische Lehre argumentirte Arcesilaus folgendermaßen: Erstlich: Die Ueberzeugung von der Wahrheit gewisser Vorstellungen ist entweder in dem Weisen, oder in dem Thoren vorhanden. Im erstern Falle ist sie Wissenschaft, im andern Meynung. Sie existirt also nicht für sich, als etwas noch von Wissenschaft und Meynung verschiedenes, das beiden, dem Weisen, wie dem Thoren, gemeinschaftlich wäre. Gleichwohl wird von den Stoikern diese besondere Existenz der Ueberzeugung vorausgesetzt; sie ist also ein Unding. Zweytens: Der Beyfall, welchen wir geben, betrifft nicht die Eindrücke der Gegenstände, nicht einzelne Empfindungen und Vorstellungen, sondern Sätze. Dadurch wird aber die Wahrheit der objectiven Erkentniß keinesweges begründet. Drittens; Es giebt keine einzelne Empfindung und Vorstellung, die absolut wahr wäre, die nicht auch falsch seyn könte; sonach ist der Beyfall immer unsicher. Es läßt sich von nichts eine feste Ueberzeugung gewinnen, oder man kann nie auf die Ueberzeugung, als festen Grund der Erkentniß, bauen. Giebt der Weise demungeachtet einer Vorstellung seinen Beyfall, so meynt er bloß; aber nur die Narren meynen; der Weise muß also immer seinen Beyfall zurück halten. Viertens; Durch die Skepsis an der Gültigkeit eines Kriteriums der Wahrheit wird eine Regel für das praktische Leben gar nicht aufgehoben. Das Wahrscheinliche (ευλογον) ist es, wonach sich der Philosoph in seinen Handlungen bestimt. Was ihm wahrscheinlich als Gut oder als Uebel vorkomt, das sucht er, oder flieht

er;

er; und das ist der Weg, auf dem er die Glückseligkeit des Lebens verfolgt. Die Kunst, das Wahrscheinliche abzuwägen, eine größere Wahrscheinlichkeit der geringern vorzuziehen, ist die Klugheit. Diese ist die Lehrerin der Tugend und Glückseligkeit. Mit den Pyrrhoniern war Arcesilaus in diesem Philosopheme nichts weniger als einig. Jene führten das Handeln auf ein natürliches Müssen zurück, und liessen das Princip, nach Wahrscheinlichkeitsgründen zu handeln, nicht gelten. Arcesilaus empfahl übrigens seine skeptische Philosophie auch durch eine sehr tolerante liberale Gesinnung gegen andere philosophische Parteyen; eine Gesinnung, die freylich gerade dem Skeptiker am eigensten seyn kann. Er war nur Gegner der dogmatischen Systeme, nicht der Persönlichkeit ihrer Stifter oder Anhänger. Sein moralischer Charakter, wie er sich in seinem wirklichen Handeln bewies, drückte eine Achtung vor der Pflicht aus, deren Fundament er durch seine Skepsis so sehr erschütterte. Er starb Ol. CXXXIV. *).

Die

*) *Cic.* Quaest. acad. I, 12. IV, 6. 18 sq. De Orat. III, 18. *Diog. Laert.* IV, 28 f. *A. Gellii* N. A. XI, 5. *Sext. Emp.* adv. Mathem. VII, 150 sq. 227 sq. Hypotyp. Pyrrhon I, 33. 233. 235. *Numen.* ap. *Euseb.* de praep. euang XIV, 4. Cf. *Bayle* Dict. crit. Art. *Arcesilaus.* *Bruckeri* hist. crit. philos. T. I. p. 246 sq. Tiedemann's Geist der spec. Phil. B. I. S. 309. — Die Stoiker widerlegte Arcesilaus allerdings, soferne sie das Wissen nur dem Weisen, und das Meynen nur dem Thoren zugestanden, und die Ueberzeugung vom Wissen und Meynen trennten, und Weisen und Thoren gemeinschaftlich einräumten. Ihre Gründung des Kriteriums der Wahrheit auf dies Fundament konte sich gegen die Skepsis nicht halten. Die Ungültigkeit eines Kriteriums des Wahren überhaupt wurde aber doch durch

die

Die nächsten Schüler des Arcesilaus fuhren fort im Geiste und in der Manier ihres Lehrers zu philosophiren. Aber sie zeichneten sich wenig oder gar nicht durch Eigenthümlichkeiten aus; daher auch die Geschichte nichts mehr, als ihre Namen und einige literarische Notizen und Anekdoten von ihnen aufbehalten hat. Einen neuen Glanz und den höchsten Grad der Celebrität verschaffte der Akademie Karneades, geb. zu Cyrene um die Ol. CLIX. Auch er hatte sich nach Athen begeben, um sich zum Redner auszubilden; seine philosophischen Studien theilte er zwischen den Lehren der Stoa und der Akademie; und er entschied sich insbesondere für die philosophische Denkart der letztern. Sein Lehrer in der Akademie war Hegesinus, dem er wiederum auf dem Lehrstuhle folgte. Der Charakter der Philosophie des Karneades unterschied sich vom Pyrrhonismus im Allgemeinen eben so, wie der philosophische Charakter des Arcesilaus. Er lehrte dogmatisch die Ungewißheit der Erkenntniß, was die Pyrrhonier nicht thaten, um dadurch die Denkart und Handelnsweise nach Gründen der Wahrscheinlichkeit zu empfehlen. Am berühmtesten wurde er selbst, so wie die neuere akademische Philosophie überhaupt, durch die Rolle, welche er als Athenischer Gesandter neben dem Diogenes dem Stoiker und dem Kritolaus dem Peripatetiker, in Rom spielte, und wo die skeptische Manier der Akademiker, begünstigt durch sein hohes rednerisches Talent, sich in dem interessantesten Lichte zeigte, und mehrere der ge-

die Argumentation unsers Akademikers nicht dargethan. Er bewährte selbst die Existenz eines solchen Kriteriums dadurch, daß er ein Handeln nach Wahrscheinlichkeitsgründen vorschrieb, und für wahr annahm, daß nichts wahr sey.

genievollsten jungen Römer, die ihn hörten, für die neuere Akademie gewann. Vielleicht war es indessen eben die Skepsis des Karneades, welche die Römer in gleichem Maaße bezauberte und verwirrte; die besonders den ältern Römern, namentlich dem Cato, die Philosophie der Griechen und ihren Einfluß auf den Stat, da die Redekunst furchtbare Waffen der Sophistik von ihr am leichtesten entlehnen zu können schien, verdächtig machte, und dadurch den Senatsschluß veranlaßte, nach welchem die Athenische Gesandtschaft aus Rom verwiesen wurde. Karneades hielt ein paar Vorträge für und wider die Gerechtigkeit; eine Pflicht, die der Römer damals noch ehrte; und gegen deren Verbindlichkeit sein unverderbter praktischer Sinn keinen Zweifel gestattete. So viel Bewunderung der Akademiker durch seine sophistische und rednerische Kunst einerndtete, die das Für und Wider mit gleich hinreißender Kraft darstellte; so sehr mußte er bey denjenigen Römern, die für philosophische Subtilitäten und die Reize einer schimmernden Beredsamkeit keine Empfänglichkeit hatten, an Achtung verlieren. Leider kennen wir von jenen Vorträgen nur den wider die Gerechtigkeit, nicht den für dieselbe; obgleich der Zufall gut genug gesorgt hat, daß, wenn einer verloren gehen sollte, jener aufbewahrt würde *).

Unter

*) S. *Bayle* Dict. crit. Art. *Carneade*. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. I. p. 759 sq. — Ueber den Eindruck, den unter den Athenischen Abgesandten vornehmlich Karneades auf die edlen jungen Römer machte, findet man die umständlichste Nachricht im Leben des ältern Cato vom Plutarch. — Den Vortrag desselben gegen die Gerechtigkeit hat Lactantius aufbehalten (Institt. div.

Unter den skeptischen Raisonnements des Karneades, deren Cicero und Sextus erwähnen, ist wohl dasjenige am merkwürdigsten, wodurch er die Unbegreiflichkeit aller Dinge, und selbst die Unbegreiflichkeit des Satzes, daß alles unbegreiflich sey, erwies *). Er leugnete ein zuverlässiges Kriterium des

div. V, 17). Cicero spielt nur hier und da auf ihn an. Die Hauptgründe, deren K. sich bediente, liefen darauf hinaus: daß der Mensch von Natur eigennützig sey, und dieser Naturtrieb sich nicht mit der Gerechtigkeit vertrage; daß man deswegen von jeher die Begriffe des Rechts und Unrechts nach dem Nützlichen und Schädlichen bestimt habe, wie dies die Geschichte aller Völker beweise; daß es viele Fälle gebe, in denen Jemand, wenn er gerecht handle, nach dem gemeinen Urtheile für einen Thoren gelte, weil er sich etwa selbst schade; hingegen für klug, wenn er ungerecht handle, weil er seinen Vortheil befördere; daß die Gerechtigkeit entweder eine bürgerliche oder natürliche sey; der bürgerlich Gerechte sey klug, aber nicht gerecht; der natürlich Gerechte sey gerecht, aber nicht klug. — Diese ganze Sophisterey des Karneades beruht darauf, daß er der Moral ein materiales Princip unterlegte, indem er das Nützliche oder Schädliche zum Bestimmungsgrunde des sittlichen Handelns machte. Cicero fühlte sich von der Argumentation des Karneades nicht überzeugt; aber er wußte sie doch nicht zu widerlegen, wie er selbst gesteht; er äussert also sehr naiv den Wunsch, die Akademie möchte lieber ruhn und schweigen, als die Pflicht der Gerechtigkeit erschüttern. Vergl. Stäudlins Geschichte und Geist des Skepticismus, B. I. S. 328.

*) *Cic.* Quaest. acad. IV, 9 sq. *Sext. Emp.* adv. Mathem. VII, 159 sq. Hypotyp. Pyrrhon. I, 33. Vergl. Tiedemann's Geist der spec. Phil. B. II. S. 575; vorzüglich aber Stäudlin's Gesch. und Geist des Skepticismus B. I. S. 318 ff. — Historisch merkwürdig sind vom Karneades auch seine Bestreitung des Satzes: Zwey Dinge, die einem dritten gleich sind, sind

des Wahren durchaus, weil die Empfindung, welche die Gegenstände dem Gemüthe darstelle, trüglich sey, und die Vernunft wiederum in ihrer Erkentniß von der Empfindung abhange. Jede Empfindung enthält zweyerley: a) das Bewußtseyn der Veränderung, das Afficirtwerden durch den Eindruck; b) das Object, welches die Afficirung erzeugt. Nun kündigt aber der Eindruck nicht immer das Object richtig an; jeder Eindruck kann falsch seyn; sofern er nur wahr scheint, ist er dem falschen ähnlich; es giebt also kein bestimtes Kriterium, wonach unmittelbar der wahre Eindruck von dem falschen zu trennen stände, und die Empfindung ist dem zufolge überhaupt trüglich. Wird dieses aber als ausgemacht angenommen, so kann auch die Vernunft keine gewisse Erkentniß gewähren. Denn der Stoff, welchen diese bearbeiten soll, muß ihr von der Empfindung geliefert werden. Bey dem allen hob Karneades die objective Existenz einer absoluten Wahrheit nicht auf; er erklärte sie nur für den Menschen subjectiv unerreichbar, für schlechthin unbegreiflich. Eben so wenig hob er alle Regel der Erkentniß in praktischer Hinsicht auf, die auch freylich, selbst für den allgemeinsten Skepticism, unentbehrlich war. Er statuirte eine Wahrscheinlichkeit der Erkentniß, und zwar in einem höhern oder geringern Grade, so wie Arcesilaus, die auch die Richtschnur des sittlichen Handelns liefern müsse. Seine Theorie des Wahrscheinlichen selbst entwickelte er noch weiter folgendermaßen. Erstlich:

sind sich selbst gleich; und seine Skepsis gegen die gangbaren Begriffe von Gott. *Cic.* de nat. Deor. III, 12. *Sext.* adv. Mathem. IX, 140-149.

lich: Die **Empfindung** überhaupt kann in **objectiver** und **subjectiver** Hinsicht betrachtet werden; in **jener** ist sie entweder **wahr**, wenn sie mit dem Objecte zusammenstimt, oder **falsch**, wenn sie nicht mit ihm zusammenstimt; in **dieser scheint** sie entweder **wahr** (εμφασις, πιθανοτης, πιθανη φαντασια), oder sie scheint **falsch** (απεμφασις, απειθης, απιθανος φαντασια). **Zweytens**: Eine Empfindung, die als falsch erscheint, ist offenbar falsch, und kann das Wahre nie bestimmen. Hingegen eine Empfindung, die wahr scheint, kann mehr oder weniger wahr scheinen. Die leztere ist wiederum zur Bestimmung des Wahren unbrauchbar. Nach jener aber läßt sich ein für das praktische Leben brauchbarer Grad des Wahrscheinlichen festsetzen. **Drittens**: Eine Empfindung, die wahr zu seyn scheint, alles für sich und nichts gegen sich hat, ist eine **wahrscheinliche Empfindung** (visio probabilis). Es giebt zwar Empfindungen, die falsch sind, und wahr zu seyn scheinen: aber diese sind doch seltener, und ihr Daseyn in der Erkentniß berechtigt nicht, alles Handeln nach Wahrscheinlichkeitsgründen als ungültig und unrechtmäßig aufzugeben. **Viertens**: Der Grad der Wahrscheinlichkeit einer Empfindung wird noch erhöht, a) wenn sie mit den Empfindungen, die sich zur Bestimmung der Erkentniß des ganzen Objects vergesellschaften, harmonirt, und also **mehr** Data, **die hierher gehören, sich zu ihrer Bestätigung vereinigen** (visio probabilis et quae non impediatur); b) wenn auch die **Umstände** genau zusammentreffen, unter denen das Object empfunden wird (visio probabilis ex circumspectione aliqua et accurata consideratione).

Wie

Wie Arcesilaus gegen den Zeno, den Stoi-
:r, so argumentirte Karneades insbesondre gegen
:n Chrysippus. Dieser suchte die Stoa mit eben
en Waffen zu vertheidigen, mit denen sie von der
kademie bestritten wurde, mit den Künsten der Dia-
ktik und Beredsamkeit. Auch war er Meister in
eyden, und wurde durch ihre Anwendung für jenen
weck berühmter, als durch das, was er für die
nere Ausbildung des dogmatischen Stoicismus selbst
istete. Den einseitigen Stoikern schien er sogar man-
es von ihrer Lehre aufzuopfern, oder zu willkühr-
ch zu verändern, und sie waren deshalb nicht mit
m zufrieden, ungeachtet sie sein Verdienst um die
Behauptung des Ansehns der Stoa im Streite mit
r Akademie anerkannten und schätzten. Die Aka-
miker setzten den Stoikern, die eine Gewißheit der
jectiven Erkeneniß annahmen, skeptische Soriten
tgegen, die sich hauptsächlich auf die Verhältniß-
griffe bezogen, und dieselben als gänzlich leer und
dichtet darthun sollten. Sie suchten eine gänzliche
nbestimmtheit der Begriffe Groß, Klein, Viel, We-
g, Lang, Kurz, Enge, Breit, Helle, Dunkel,
eich, Arm, und ähnlicher zu beweisen. Es wurde
B. gefragt (und von dem Beyspiele hat der So-
:es den Namen): Ist ein Körnchen Waizen ein
aufen? — Nein. — Sind zwey ein Haufen? —
ein. — Drey? — Nein. Wenn endlich eine
ahl Körner angegeben wurde, die dem Antworten-
n für einen Haufen gelten zu können schien; so
wies der Fragende, daß die Bestimmung des Hau-
is von einem einzigen hinzugefügten Korne abhange,
ß also der ganze Unterschied zwischen Viel und
Wenig auf diesem allein beruhe, uud folglich unge-
imt sey. Chrysippus wußte diesen Sorites, und
ähn-

ähnliche, nicht anders, als wie durch Stillschweigen auf Fragen, die er nicht weiter beantworten konte, abzulehnen, und übrigens glaubte er doch die Gültigkeit der Verhältnißbegriffe, und mit ihr die Gültigkeit der objectiven Erkentniß überhaupt, durch Machtsprüche des gemeinen gesunden Menschenverstandes retten zu können. Wie das Viel und Wenig sich objectiv strenge unterscheide, ließ sich nicht darthun; hier müsse also der Philosoph auch nichts festsetzen wollen; gleichwohl sey für den gemeinen Menschenverstand ein Unterschied zwischen Viel und Wenig wirklich, und insofern sey die Vorstellung desselben für den Philosophen allerdings gültig. Es versteht sich wohl, daß Karneades durch diese Widerlegung sich nichts weniger als widerlegt fühlte. Vielmehr fand er darin ein Geständniß des Gegners, daß er besiegt sey, weil er die Vertheidigung aufgab. Das Stillschweigen des Gegners diente nur, die Spötteley des Karneades aufzuwecken, und gerade das Nichtentscheidenkönnen, wovon die Zurückhaltung des Beyfalls die natürliche Folge war, machte das Resultat aus, wozu der Akademismus und Pyrrhonismus führten. Ein anderes Argument, das die Stoiker benutzten, war bündiger. Es war von dem sittlich praktischen Interesse entlehnt, das eine Gewißheit der objectiven Erkentniß nothwendig fordert. Hier that der Ausweg der Akademie kein Genüge. So wenig indessen eine Partey die andere durch gegenseitige Gründe ganz niederzuschlagen vermochte, so erhielt sich doch die Stoa auf dem Gebiete der Philosophie mit Ruhme, während die Akademie an Glanze und berühmten Namen verlor. Der Grund hiervon lag theils in der Natur des neuern Akademismus selbst; eine skeptische Philosophie, oder

die

die sich dem Skepticismus nähert, kann nie eine allgemeingeltende werden; theils darin, daß die folgenden Akademiker sich wieder mehr zum Dogmatismus neigten; zum mindesten nach den Nachrichten zu urtheilen, welche die Geschichte von ihnen meldet *).

Der Nachfolger des Karneades war Klitomachus aus Karthago, der um die Ol. CLXIII. blühte. Er machte die philosophischen Vorträge seines Lehrers in Schriften bekant. Außerdem erwähnen die Alten einer Trostschrift desselben an seine Landsleute nach der Zerstörung Karthago's. Wie es scheint, ruhte der Geist der neuern Akademie nicht auf ihm; er war historischer oder eklektischer Philosoph, der die dogmatischen Systeme und Raisonnements der Zeit studirt hatte, und vielleicht mit Kritik wieder lehrte, ohne sich eines derselben ausschließend zum eigenen zu machen. Einer seiner berühmtesten Schüler war Philo von Larissa, der Günstling des Cicero, und anderer edler Römer, die der philosophischen Muse huldigten. Auch er war mehr kritischer Gegner der Stoiker, als skeptischer Akademiker. Von seinen Zuhörern sind Antiochus, der zu Alexandria lehrte, und dessen Bruder Aristo Chius, am bekanntesten geworden. Der erstere war ein vertrauter Freund des Lucullus und Atticus. Seinem eigenen

*) *Cic.* Quaest. acad. I, 12. IV, 6. 18. 26. 32. 42. 45. De nat. Deor. I, 2. de fato cap. 14. Quaest. Tusc. III, 23. 25. De fin. B. et M. II, 11. V, 7. 29. *Diog. Laert.* IV, 60. *A. Gellii* N. A. VII, 14. *Numen.* ap. *Euseb.* de praep. euang. XIII, 7. 8. *Sext.* adv. Mathem. VII, 159. XII, 4. 6. Hypotyp. Pyrrhon. II, 253. Cf. Ueber den Chrysipp I, 69. 160. III, 199. 205. — *Bayle* Dict. hist. et crit. Art *Chrysippe.* — Meiners Grundriß der Gesch. der Weltweißheit S. 144. Vgl. die vorherg. Note.

eigenen Vorgeben nach wollte er zwar die echte alte Akademie wieder herstellen; indessen hat er unter dieser nicht den reinen Platonismus verstanden; sondern einen Eklekticismus, ein System, das die Tugenden der Platonischen, Aristotelischen und Stoischen Philosophie vereinigen, und ihre Widersprüche ausgleichen sollte. Aristo Chius war ein eifriger Vertheidiger der Stoischen Moral. Um diese zu sichern, schien ihm die Behauptung einer objectiv gewissen Erkentniß nothwendig, ob er gleich die Logik und Metaphysik in Hinsicht auf ihre theoretische Evidenz zu den unbegreiflichen Gegenständen rechnete *).

Die allgemeinen Ursachen, welche unmittelbar nach der Epoche des Aristoteles und der ältern Akademie den Skepticismus erzeugten, sind schon oben berührt worden. Besondere aber, und welche vorzüglich zu seiner Vollendung in wissenschaftlicher Hinsicht beytrugen, lagen in dem philosophischen Charakter des Pyrrho, aus Elis im Peloponnes, eines höchst merkwürdigen Zeitgenossen des Aristoteles, der das Haupt einer zahlreichen Schule entschiedner Skeptiker wurde, ob er gleich nicht für den Urheber des eigentlichen Skepticismus zu halten ist, als welcher schon vor ihm existirte, und nur von ihm deutlicher und vollständiger entwickelt wurde. Pyrrho

*) S. Ueber den Klitomachus *Cic.* Q. Tusc. III, 22. IV, 6. Im Lucullus (102. 104) legt ihm Cicero ganz die philosophische Denkart des Karneades bey. Ueber Philo und Antiochus: *Cic.* Quaest. acad. lib. I. IV, 4. *Sext.* Hypotyp. I, 33. 220. *Euseb.* de praep. euang. XIV, 9. Ueber den Aristo: *Cic.* Quaest. acad. IV, 42. Q. Tusc. V, 30. De fin. B. et M. IV, 17. De legg. I, 13. *Diog. Laert.* VII, 161 f. *Senecae* ep. 89. Vergl. die vorhergehenden Noten.

rho hatte die dogmatisch philosophischen Systeme seiner Vorgänger und Zeitgenossen kennen gelernt. Die Sage nennt als seinen vornehmsten Lehrer den Anaxarchus aus Abdera, einen Schüler des Demokrit, mit welchem zugleich Pyrrho den Alexander auf dessen Eroberezuge durch Asien begleitete. Mit der Megarischen Dialektik soll ihn Dryso, ein Sohn des Stilpo, bekannt gemacht haben. Aber Pyrrho fand weder die Befriedigung, welche ihm der Dogmatismus verhieß, noch konte ihm das bloße dialektische Vernunftspiel der Megariker Interesse abgewinnen; vollends die Sophisten verachtete er herzlich. Er gab sich also der Ungewißheit preiß, und glaubte bey dieser allein die wahre Gemüthsruhe des Weisen zu erhalten. Diese Gemüthsruhe bestand in dem höchsten Grade des Indifferentismus. Daher war ihm auch sein Skepticismus selbst gleichgültig, und er hat nichts schriftliches darüber hinterlassen. Die Alten erwähnen eines Lobgedichts auf den Alexander, dessen Entstehungsgrund sehr dringend gewesen seyn mag. Ueber seinen ausgezeichneten philosophischen Geist ist im historischen Alterthume Eine Stimme, und nach einigen Thatsachen aus seiner Lebensgeschichte zu urtheilen, erwarb er sich nicht nur durch diesen, sondern auch durch seine sittliche Art zu denken und zu handeln das Wohlwollen und die Achtung seiner Zeitgenossen in einem sehr hohen Grade. Er lebte ganz für die Muse der Betrachtung, mied das Geräusch der Gesellschaft, und zog sich auf sich selbst zurück, unempfindlich für die Freuden, wie für die Leiden, welche das Leben herbeyführte. Seine Landsleute gaben ihm dadurch einen ehrenvollen Beweis ihrer Werthschätzung, daß sie ihm die Würde eines Oberpriesters ertheilten, und alle Philosophen von öffentli-

lichen Abgaben befreyten. Selbst die Athener sollen ihm das Bürgerrecht verliehen haben. Die Sage erzählt freylich von seinem Betragen im gemeinen Leben manche Sonderbarkeiten, die ihn, falls sie wahr wären, von einer lächerlichen Seite darstellen müßten; z. B. daß er, da er alle Vorstellungen von Gegenständen für trügerisch gehalten, auf Abgründe zugegangen, entgegenkommenden Wagen nicht ausgewichen sey, mit abwesenden Freunden gesprochen habe, als ob sie gegenwärtig wären u. dgl. Diese Sagen sind aber wohl für Erdichtungen zu erklären; sie vertragen sich weder mit den vorher angeführten Factis aus seinem Leben; noch mit einem Zeugnisse des Aenesidem, der den Pyrrho von aller Albernheit frey spricht; noch sind solche Handlungen überhaupt einem verständigem Manne, wofür Pyrrho doch von den Alten, namentlich seinen Zeitgenossen, gehalten wurde, zuzutrauen. Auch würde Pyrrho, wenn jene Sagen gegründet wären, zu aller Theilnahme an den praktischen Verhältnissen des gesellschaftlichen Lebens ungeschickt, und am wenigsten zu der Rolle eines Begleiters des Alexander während dessen Kriegszugs fähig gewesen seyn. Vermuthlich wurden jene Sagen theils durch seine Philosophie selbst, bey der, wenn sie aus der speculativen Region in die wirkliche Welt übertragen wurde, ein Benehmen, wie das erwähnte, allerdings consequent gewesen wäre; theils auch in der That wohl durch die Gleichgültigkeit und Apathie des P. veranlaßt, die eine Folge seiner philosophischen Denkart war, ob sie gleich gewiß nie auf eine so ungereimte Weise sich zeigte, wie erzählt wird. Pyrrho wurde auf Befehl des Alexander getödtet, weil er die Hinrichtung eines persischen Satrapen von diesem begehrt hatte. Inzwischen

hatte

hatte er ein Alter von neunzig Jahren erreicht, wo ihm die Todesstrafe weniger empfindlich seyn konte *).

Da Pyrrho selbst keine schriftliche Denkmäler seiner Philosophie hinterlassen hat, so kann man allein nach den noch übrigen historischen Angaben seiner Freunde und Nachfolger die Beschaffenheit dieser im Allgemeinen bestimmen. Er leugnete schlechthin alle Möglichkeit einer wahren Erkentniß für den Menschen; hob die Gültigkeit nicht nur des Zeugnisses der Sinne, sondern auch der Aussprüche der Vernunft auf; erklärte folglich jede Wissenschaft für ungewiß, und selbst die Behauptung, daß Alles ungewiß sey. Um seinen Skepticismus zu begründen, gebrauchte er insbesondre zehn Argumente, die in der Folge von den spätern Pyrrhoniern vermehrt wurden, aus denen die Subjectivität und Relativität der Erkentniß, und der gänzliche Mangel absoluter Wahrheit derselben, erhellen sollte. Diese Argumente dienten als Gemeinplätze, deren Anwendung zur Bestreitung der Gültigkeit menschlicher Erkentniß das unterscheidende Merkmal der Pyrrhonisten wurde. Sie wurden von den Schülern und spätern Anhängern des Pyrrho, dem Timon, Aenesidem, Numenius, Nausiphanes und andern, in ihren Schriften weiter ausgeführt, und am umständlichsten und lehrreichsten hat Sextus Empirikus in seinen Pyrrhonischen Hy-

*) Hr. Meiners nennt unrichtig Elea als den Geburtsort des Pyrrho (Grundriß der Geschichte der Weltw. S. 139). — Daß Pyrrho nicht Urheber des Skepticismus war, sagt Sextus ausdrücklich (Hypotyp. Pyrrhon. I, 3). Nur verschweigt er die Vorgänger. *Sext.* adv. Mathem. I. 272. 281. 305. *Diog. Laert.* lib. IX. *Aristocl.* ap. *Euseb.* praep. euang. XIV, 18.

Hypotyposen dargestellt. Die folgenden Pyrrhonier bis auf Sextus mögen auch durch fleißige Bearbeitung, und mehrseitige Anwendung derselben, beygetragen haben, sie zu der Deutlichkeit und logischen Vollendung zu erheben, mit welcher sie Sextus vorgetragen hat, Pyrrho selbst aber schwerlich schon vortrug.

Nach dem Sextus waren die zehn Gemeinplätze, von welchen das skeptische Raisonnement des Pyrrho ausgieng, diese: Erstlich: Die Wahrnehmung der Beschaffenheit der äussern Gegenstände richtet sich bey den Menschen und den verschiedenen Thieren, selbst bey demselben Menschen und demselben Thiere zu verschiedenen Zeiten, nach der verschiedenen Beschaffenheit der sinnlichen Organisation, hauptsächlich der edlern Sinnenwerkzeuge, und ihres momentanen Zustandes und Verhältnisses zu den Objecten. Daher sind die Empfindungen von denselben Gegenständen bey Menschen und Thieren, und die Wirkungen der Gegenstände auf diese, unendlich verschieden. Es läßt sich nur wahrnehmen, wie ein Gegenstand einem Subjecte erscheine, nicht, wie er an sich sey, und die Uebereinstimmung einer Wahrnehmung mit dem Gegenstande selbst kann nie erwiesen werden. Ein jeder kann nur die subjective Wahrheit der Empfindung beweisen, nie die objective. Zweytens: So groß die Verschiedenheit der sinnlichen Wahrnehmung bey verschiedenen Thieren ist; eben so groß ist sie auch bey den verschiedenen Menschen unter einander selbst. Diese unterscheiden sich in den körperlichen und geistigen Anlagen, in ihren Neigungen und Abneigungen; also müssen auch die Dinge ganz verschiedene Eindrücke auf sie hervorbringen, wodurch verschiedene Empfin-

pfindungen, Neigungen und Meynungen erzeugt wer-
den. Alles dieses bestätigt den Satz: daß wir nur
Erscheinungen subjectiv, nicht Dinge an sich objectiv
erkennen. Eine Uebereinstimmung aller Menschen
n gewissen Vorstellungsarten widerspricht der Erfah-
ung; eine Uebereinstimmung der Meisten kann mög-
icherweise nicht bemerkt werden. Selbst die Strei-
igkeiten der dogmatischen Parteyen der Philosophen
iefern dafür einen Beweis. Drittens: Auch die
Verschiedenheiten der Sinne der Menschen be-
echtigen zu dem Schlusse, daß wir die äussern Ge-
enstände nicht an sich zu erkennen vermögen. Jeder
Sinn zeigt eine andere Eigenschaft des wahrgenom-
ienen Objects; vielleicht hat dieses nur Ein Merk-
ial überhaupt, und scheint uns mehr zu haben, weil
ir es durch mehr Sinne wahrnehmen; vielleicht hat
s Merkmale, die gar nicht von uns wahrgenommen
erden können. Daß die Natur der Sinnlichkeit mit
r Natur der Gegenstände übereinstimme, ist eine un-
wiesene und unerweisliche Behauptung. Vier-
ens: Nicht minder sind die Umstände, unter
nen Jeder wahrnimt, Ursachen der verschiedensten
t geradezu einander entgegengesetzten Vorstellungen
id Urtheile über dieselben Gegenstände. Gesund-
it, Krankheit, Wachen, Schlaf, Jugend, Alter,
reude, Traurigkeit, Liebe, Haß u. s. w. ändern und
odificiren die Vorstellungsarten. Von der subjecti-
n Vorstellungsart unter bestimten Umständen kann
so Niemand auf die des Andern unter anders be-
imten Umständen schließen. Das Kriterium des
jectivwahren wird immer vermißt. Fünftens:
ie Verschiedenheiten des Orts, der Lage, der
istanz, ändern bey Jedem die Beschaffenheit der
ahrnehmung. Ein Gegenstand, z. B. ein Schiff,

scheint in der Ferne klein und und unbeweglich, das in der Nähe groß und in voller Bewegung sich zeigt. Jeder nimt aber das Object seinem Orte, seiner Lage und Distanz nach, auf eine Art wahr, wie es der Andere nicht wahrnimt. Sechstens: Wir empfinden die Gegenstände nicht rein, wie sie für sich selbst sind, sondern immer mit andern verbunden und gemischt; deßwegen können wir auch keine Vorstellung von ihnen für sich selbst erhalten. Das Gesicht z. B. wird stets mit Wärme oder Kälte, die Stimme in feiner oder dicker Luft, wahrgenommen. Selbst die subjectiven Organe der Sinnesempfindungen sind Mischungen, wodurch subjectiv die Empfindung von den Objecten afficirt wird. Daher kann kein Gegenstand für sich erkannt werden. Siebentens: In der Zusammensetzung erscheinen die Gegenstände anders, als wie in der Auflösung ihrer elementarischen Theile. Wir erkennen also niemals die Objecte ihrem eigentlichen Wesen nach. Achtens: Alle Gegenstände werden von uns in einer gewissen Relation wahrgenommen. Sie sind einander entweder gleich oder ungleich, ähnlich oder unähnlich; sie verhalten sich zu einander, wie Gattungen und Arten; stehn also immer in Beziehungen auf einander. Sogar ein Beweis, daß es auch absolute Dinge gebe, beweist die Relation derselben; er setzt voraus, daß sie in Beziehung auf die Vorstellungsart gewisser Menschen es nicht sind. Neuntens: Die Verschiedenheit unserer Urtheile hängt auch davon ab, ob uns die Objecte selten oder häufig erscheinen. Zehntens: Dazu muß man noch die hergebrachten Einrichtungen bey Völkern, Geschlechtern und Individuen, die Gesetze, die Gewohnheiten, die Vorurtheile von andern eingepflanzt, den

Aber-

Aberglauben, die Meynungen und Raisonnements der dogmatischen Philosophen, in Erwägung ziehn, die vollends mitwirken, eine reine Wahrheit der Erkentniß unmöglich zu machen. Aus allen diesen skeptischen Gründen folgt also der Schluß: Daß keine objective wahre Erkentniß existiren könne; der Mensch überhaupt nichts wisse; und auch das nicht wisse, daß er nichts wisse. Was der Philosoph hierbey zu thun habe, sey, seinen Beyfall zurückzuhalten (εποχη). Dadurch könne er sich allein in die gleichgültige Gemüthsruhe (αταραξιαν), die durch nichts erschüttert werde, und das einzig mögliche Ziel alles Philosophirens sey, einwiegen *).

Die Anhänger des Pyrrhonismus empfingen nach dem Geiste und Zwecke ihrer Philosophie mehrere Beynamen. Sie wurden Skeptiker, Aporetiker, Zetetiker (σκεπτικοι, αποϱητικοι, ζητητικοι) genant, die zweifelnd die Wahrheit suchten, und immer die Wahrheit bezweifelten. Weil sie nie entschieden, und ihren Beyfall zurückhielten, hießen sie Ephektiker (εφεκτικοι). Aber auch diese wissenschaftlichen Parteynamen wollte einer von ihnen, ein gewisser Theodosius, als dem Charakter ihres Philosophirens widerstreitend, nicht gelten lassen. Es könne nie von der Denkart des Einen auf die Denk-

*) Die angegebenen vom Pyrrho oder doch den ältern Pyrrhoniern gebrauchten skeptischen Argumente (τροποι της εποχης) sind weitläufiger entwickelt vom Sextus im ersten Buche der Pyrrhonischen Hypotyposen. Sie betreffen noch alle bloß die Trüglichkeit der sinnlichen Wahrnehmung. Der Skepticismus griff aber weiter um sich, und verbreitete sich auch über die Gültigkeit der Vernunfterkentniß.

Denkart des Andern geschlossen werden; man dürfe also nie eine Partey in Hinsicht auf ihre philosophische Vorstellungsart mit einem gemeinschaftlichen Namen bezeichnen; ohnehin erkenne die Pyrrhonische Schule weder einen Satz, der zum charakteristischen Merkmale dienen könne, noch sey Pyrrho als ihr erster Urheber zu betrachten, so daß sie darum seinen Namen führen möchte.

Die Geschichte hat von dem nächsten Fortgange und der fernern Ausbildung des Skepticismus nach dem Pyrrho nur wenige und sehr unbefriedigende Notizen aufbewahrt. Diogenes Laertius, der die Reihe der Pyrrhonier bis zum Sextus herzählt, zählt sie nach seiner Gewohnheit wie ein literarischer Compilator her, ohne auf das individuelle wissenschaftliche Verdienst der einzelnen Glieder der Reihe die erforderliche Rücksicht zu nehmen. Auch Sextus entwickelt die skeptische Kunst als ein Ganzes theoretisch, meldet aber nicht historisch, beyläufige Bemerkungen abgerechnet, ihre successive Entstehungsart. Die vom Diogenes verzeichnete Reihe der Pyrrhonier ist diese: Eurylochus, Hekatäus von Abdera, Nausiphanes von Teos, Timon von Phlius — Schüler des Timon: Dioskorides aus Cypern, Nikolochus aus Rhodus, Praylus aus Troas, Euphranor aus Seleucia; Eubulus aus Alexandria, Schüler des Euphranor, Ptolemäus von Cyrene, Schüler des Eubulus, Sarpedon und Heraklides, Schüler des Ptolemäus; Aenesidemus von Gnossus, Schüler des Heraklides, Zeuxippus, Schüler des Aenesidem, Zeuxis, Schüler des Zeuxipp, Antiochus aus Laodicea, Schüler des Zeuxis, Menodotus aus Nicomedien, und Theodas

aus

aus Laodicea, Schüler des Antiochus, Herodot von Tarsus, Schüler des Menodot, Sextus Empirikus, Schüler des Herodot, und des Sextus Schüler Saturninus und Cythenas *).

Timon von Phlius war der berühmteste unter den Schülern des Pyrrho selbst. Seine Skepsis wurde dem Rufe und Ansehn der ältern dogmatischen Schulen und ihrer damals lebenden Anhänger um so furchtbarer, je mehr seine gallsüchtige Laune sie in das Gewand der Satire und des Spottes kleidete. Timon focht ohne Unterschied die ältern philosophischen Systeme, und die Persönlichkeit ihrer Urheber und Freunde, an. Seine σιλλοι waren die Xenien des griechischen Alterthums. Er glaubte, hierin alles wagen zu dürfen, weil er mit eben der Geissel, womit er Andere mishandelte, auch sich selbst nicht verschonte. Anfangs bildete er sich zu Megarä unter der Anleitung des Stilpo; nachher wurde er mit dem Pyrrho zu Elis bekant, und dessen vertrautester Zögling. Die Alten rühmen seinen Fleiß, seine ausgebreiteten philosophischen Kentnisse und die philosophische Gleichmüthigkeit, mit welcher er auf alles herabsah, was die Menge in Bewunderung, Unruhe, Betrübniß und Schrecken sezt. Er erreichte, wie sein Lehrer, ein sehr hohes Alter **).

Der

*) *Diog. Laert.* lib. IX, 60 sq. *Sext. Emp.* Hypotyp. Pyrrh. I, 15 sq. et ibi Fabric. *Euseb.* Praep. euang. XIV, 18. *Photii* Bibl. Cod. CCXII. Seine literarischen Nachrichten von den einzelnen Skeptikern und der Geschichte des Skepticismus überhaupt schöpfte Diogenes aus den Werken des Hippobotus und Sotion, vielleicht auch des Sextus. Vgl. Stäudlin's Gesch. und Geist des Skepticismus, B. I. S. 286 ff.

**) Von den zahlreichen Werken des Timon hat sich keines

Der Angabe des Aristokles beym Eusebius zufolge lehrte Timon, daß die Glückseligkeit von der echt philosophischen Denkart über die Gegenstände, und einem dieser gemäßen Verhalten gegen dieselben, abhange. Ueber die Natur der Gegenstände aber könne nichts entschieden werden, weder ob, noch was und wie sie seyen oder nicht seyen. Den Empfindungen könne man weder trauen, noch könne man sie für trüglich erklären. Man dürfe sich also auf keine Seite der Erkentniß bestimt hinneigen, sondern müsse den Beyfall zurückhalten, und dadurch allein sey es möglich, die Ruhe des Gemüths (αταραξιαν) zu gewinnen, welche das Ziel des Weisen sey. Es ist zweifelhaft, ob Timon's Skepticism sich auf das Daseyn gewisser Thatsachen des Bewußtseyns erstreckt habe. Inzwischen wird es aus der Widerlegung des Aristokles nicht unwahrscheinlich *).

Eine

nes erhalten; ein Verlust, der besonders in Ansehung der σιλλων zu bedauern ist, die wir nur aus einzelnen Nachrichten anderer Schriftsteller, z. B. des Diogenes Laertius, des Lucian rc. kennen. Die σιλλοι bestanden aus drey Büchern; von denen das erste erzählend, die beyden andern dialogisch waren. In den Dialogen war Xenophanes aus Kolophon der Hauptgegenstand des Timonschen Witzes. Aus einem jetzt ebenfalls verlornen Werke des Aristokles, eines Peripatetikers, über die Philosophie, hat Eusebius (de praep. ev. XIV, 18) Nachrichten von Timon's Lehren nebst einer Widerlegung derselben vom Aristokles aufbewahrt.

*) Die Argumentation des Aristokles gegen den Pyrrhonismus ist überaus scharfsinnig und treffend, und enthält, wie auch Hr. Stäudlin bemerkt, der sie umständlich ausgehoben und dargestellt hat, alles, was sich mit Grunde gegen denselben vorbringen läßt. Im Wesentlichen läuft sie auf folgende Momente hinaus:

Erst-

Eine herrschende philosophische Schule konte, wie schon bemerkt ist, die Pyrrhonische vermöge ihrer

Erstlich: Wenn die Pyrrhonier einen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum leugnen, so behaupten sie, daß die Gegner dieser Meynung irren, sie selbst aber Recht haben; eben dadurch geben sie einen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum zu. Zweytens: Leugnen sie allen Unterschied zwischen den Dingen, so leugnen sie den Unterschied zwischen ihnen selbst und andern Menschen, zwischen ihrer Philosophie, und andern Philosophieen. Dennoch spotten sie über die letzten. Drittens: Wenn gar kein Unterschied zwischen den Dingen ist, so ist auch kein Unterschied zwischen Verschiedenseyn und Nichtverschiedenseyn, zwischen Ja und Nein; so wird alle Untersuchung aufgehoben, und die Kunst der Pyrrhonier erscheint als sich selbst widersprechender Wahnsinn. Viertens: Jemand muß entweder etwas annehmen, oder nichts. Im letztern Falle ist nicht mit ihm zu disputiren; im erstern Falle geht er in's Unendliche zurück, oder bleibt bey einem Satze stehen. Geht er in's Unendliche zurück, kann man wiederum nicht mit ihm disputiren, da wir das Unendliche nicht kennen. Nimt er einen Satz an, so kann er nicht behaupten: Etwas sey zugleich wahr und falsch; denn damit würde er setzen: daß er Etwas und zugleich nichts sage. Nimt er hingegen an, daß er etwas Falsches sage, so verlangt er selbst hierin Glauben. Fünftens: Um zu wissen, daß Alles ungewiß sey, muß man vorher wissen, was gewiß sey. Die Pyrrhonier setzen auch in ihren skeptischen Argumenten gewisse Dinge als gewiß voraus, z. B. die Verschiedenheit der Thiere, der Sinne, der Oerter rc. und folgern erst daraus, daß Alles ungewiß sey; wobey sie in einen offenbaren Widerspruch mit sich verfallen, indem sie dies aus etwas folgern, was sie doch vorher als gewiß annahmen. Sechstens: Der Pyrrhonismus ist ganz zwecklos, und, wenn er einen Zweck hat, so ist es ein schändlicher Zweck. Er heilt nicht von Thorheiten; er bessert nicht; vielmehr zerstört er das bürgerliche Leben,

 hebt

ihrer Art zu philosophiren nicht werden. Sie hat immer nur einzelne Anhänger und Freunde gehabt, von denen nicht alle sich vorzügliches Ansehn erwarben. So zeichnete sich keiner der Pyrrhonier besonders aus, die zunächst in der Reihe auf den Timon folgen, bis auf den Aenesidemus. Dieser war aus der Insel Kreta gebürtig, und lehrte zu Alexandria. Eines seiner Werke, das aus acht Büchern bestand, über die skeptische Kunst, machte in der Geschichte der Pyrrhonischen Philosophie Epoche. Ausser einem Auszuge aus demselben, welchen Photius aufbehalten hat, kommen auch beträchtliche Fragmente und Nachrichten über seinen Inhalt beym Sextus vor, der es für seine Darstellung des Pyrrhonismus sorgfältig mit benutzt hat. Aenesidemus hatte es dem Tubero oder dem Lucius Nero, einem vornehmen Römer, zugeeignet. Er eiferte darin gegen den Dogmatismus überhaupt; gegen den Akademismus, soferne dieser die ältern dogmatischen Systeme bestritt, und doch dadurch, daß in ihm selbst dogmatische Behauptungen aufgestellt wurden, mit sich im Widerstreite war. Ferner verbreitete er sich, wie seine Vorgänger, über die Unbegreif-

hebt alle Moralität und Rechtlichkeit auf, und macht die Menschen einander furchtbar und gefährlich. Siebentens: Die praktische Vorschrift, welche Pyrrho und seine Schule unerachtet ihres Skepticismus gaben, sich nach den eingeführten Gesetzen, Sitten und Gewohnheiten im bürgerlichen Leben und Handeln zu richten, widerlegt ihren Skepticismus selbst; so wie denn sie überhaupt, wenn sie in die wirkliche Welt eintreten und darin handeln, immer ihre Philosopheme durch ihre eigene Praxis umstoßen. Der Pyrrhonismus vernichtet sich also selbst. Er ist eine Philosophie für Wahnsinnige.

greiflichkeit der Gegenstände der Empfindung, über die Nichtigkeit des Begriffs der Caussalität, über das Ungegründete des Unterschiedes zwischen Gutem und Bösem; über die Nichtigkeit der von den Philosophen angenommenen letzten Endzwecke des Menschen, der Glückseligkeit, des Vergnügens, der Klugheit u. w. Das Ziel der Philosophie war ihm die Gemüthsruhe, die eine Folge entschiedener Gleichgültigkeit gegen äußere Dinge ist. Merkwürdig sind insbesondere seine Gründe gegen die Gültigkeit des Begriffes der Caussalität, die wir auch noch am vollständigsten kennen. Er zeigte hier, daß wir oft die Ursache der Erscheinung nicht einsahen, oder daß nicht alle in ihrer Meynung davon einstimten; daß oft Etwas für Ursache gehalten wird, ungeachtet andere Dinge eben so gut Ursache seyn könten; daß man Dingen oft eine Caussalität zuschreibt, welche ihnen gar nicht eigen seyn kann; daß man oft eine Erscheinung aus einer andern erklärt, die eben so unbekannt ist, wie jene, oder aus welcher sich diese gar nicht erklären läßt; daß die Philosophen in ihren Begriffen von den Elementen der Dinge, auf welche sie doch, als die letzten Gründe, das Daseyn und die Beschaffenheit aller Erscheinungen zurückführen, von einander abweichen; daß die Philosophen nur Hypothesen aufstellen, und nicht auf die Gegengründe achten; daß ihre Argumentationen oft ihren eigenen Behauptungen widerstreiten *).

Unter

*) *Photii* Bibl. p. 179-281. ed. Hoeschel. — *Sext.* Hypotyp. Pyrrhon. I, 17 sq. adv. Mathem. VII, 349. Aenesidemus scheint anfangs Dogmatiker gewesen zu seyn, und namentlich in der Physik sich zu den Vorstellungsarten des Heraklit und Epikur hingeneigt zu haben. Hieraus lassen sich zum mindesten allein, wie auch

Unter den Folgen überhaupt, welche der Pyrrhonismus hatte, verdient der Einfluß ausdrücklich bemerkt zu werden, den er auf die Arzneywissenschaft äußerte. Mehrere Aerzte, in der Schule der Pyrrhonier gebildet und mit dem Geiste ihrer Philosophie vertraut, wandten die skeptische Denkart zur Beurtheilung ihrer medicinischen Theorie an. Die verschiedenen Systeme derselben, welche schon damals statt fanden, mußten auch den medicinischen Skepticismus begünstigen. Man hatte schon einsehn gelernt, daß die rationale Medicin zu große Anforderungen mache, und sich zu viel anmaße. Sie blieb nicht bloß bey den Erscheinungen der Krankheit und ihren durch die Sinne unmittelbar wahrnehmbaren Ursachen stehn; sondern sie wollte auch durch sichere Schlüsse die innern verborgenen Ursachen der Krankheits-Symptome ergründen mit gleicher Evidenz, wie die offenbaren. Es war zu leicht, das Unstatthafte dieser Forderung oder Anmaßung darzuthun. Eine andere Schule von Aerzten, die Schule der sogenannten Empiriker, gewann dabey die Herrschaft auf dem Gebiete der Medicin. Diese schränkten die Gültigkeit der Arzneywissenschaft bloß auf die Kentniß der äussern Krankheitserscheinungen und der in die Sinne fallenden Ursachen derselben ein; nahmen aber die innern Ursachen der Krankheit für schlechthin unbegreiflich, und durch Schlüsse, die der Natur der Sache nach immer trüglich sind, unergründlich an. Sie schrieben daher nur Regeln einer methodischen Beob-

auch Hr. Städlin vermuthet, einige dogmatische Lehren erklären, die Sextus von ihm aus einem andern Werke, als das im §. erwähnte, anführt. Vergl. Stäudlin's Gesch. und Geist des Skepticismus, B. I. S. 299 ff.

Beobachtung und einer dieser angemessenen und durch sie bestimten Behandlungsart der Krankheiten vor. Daher sie auch den Beynamen Methodiker zur Unterscheidung von den dogmatischen Aerzten erhielten. Als der Stifter dieser medicinischen Schule wird Akron von Agrigent genannt, und sie blühte am meisten in den beyden ersten Jahrhunderten nach Chr. Geb. Mehrere ihrer Anhänger, wie Menodotus von Nikomedien, Saturninus, Cythenas, Theodas und Sextus, giengen völlig zum Skepticismus über, und nichts war leichter und natürlicher, als dieser Uebergang. Das charakteristische Merkmal in der Theorie dieser skeptischen Aerzte war, daß sie die Unbegreiflichkeit der verborgenen Ursachen der Krankheitserscheinungen bezweifelten, welche die Empiriker dogmatisch behaupteten *).

Die Geschichte des Pyrrhonismus schließt sich mit dem Sextus Empirikus, einem Arzte, der wahrscheinlich gegen die Mitte des zweyten Jahrhunderts nach Chr. G. blühte, und mit einer seltenen Gelehrsamkeit philosophischen Scharfsinn, Witz und Laune in einem hohen Grade verband. Er war es, der in seinen Werken die skeptische Kunst in der höchsten Vollendung darstellte, welche sie im Alterthume erreicht hat, der ihre Anwendung auf alle damals cultivirte Wissenschaften und Kentnisse, vornämlich auf die ältern philosophischen Systeme, zeigte, und eben dadurch für uns nicht nur als einer der vorzüglichsten skeptischen Philosophen, sondern auch als historischer Schriftsteller für die ältere griechische Philosophie, schätz-

*) S. Sprengels Gesch. der Arzneykunde, B. I. S. 402 ff. Stäudlin's Gesch. und Geist des Skepticismus, B. I. S. 374 ff.

schätzbar geworden ist. Aus seiner Lebensgeschichte ist nichts weiter bekant, als daß er den Unterricht des Herodot von Tarsus genoß, und den Saturninus, mit welchem Diogenes Laertius die Reihe der Pyrrhonier endet, zum Schüler hatte. Wir besitzen vom Sextus zwey Werke. Das erste, die Pyrrhonianischen Hypotyposen, enthält eine Entwickelung des Pyrrhonismus überhaupt, und besteht aus drey Büchern. Das andere, bekant unter dem Titel: Gegen die Mathematiker, enthält elf Bücher, und ist eine Anwendung der Pyrrhonischen Kunst auf alle damals geltende philosophische Systeme und andere Wissenschaften und Erkentnisse. Nur die sechs ersten Bücher sind gegen die Mathematiker gerichtet, mit welchem Namen Sextus, wie die Griechen gewöhnlich, die Lehrer der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Musik und Astrologie bezeichnet. Die übrigen fünf bestreiten die Logiker, Physiker und Ethiker. Sextus ist, was ihm nicht geringe Ehre macht, in der Darstellung der ältern philosophischen Systeme treu und wahr; er erscheint überall als gründlicher fleißiger Forscher und Kenner derselben. Aber er zeigt auf der andern Seite auch seine Skepsis mit solchem Eifer, oft so treffend, und im Ganzen so interessant, daß man weder seiner Gelehrsamkeit noch dieser Skepsis die Achtung versagen kann. Manche seiner Kritiken und Einwürfe lassen sich freylich jetzt leicht widerlegen; manche sind sogar so unbedeutend und grundlos, daß man sie einem Sextus kaum zutrauen möchte. Inzwischen muß man auch bey der Beurtheilung ihres Werthes sich in sein Zeitalter und den Zustand der Philosophie in demselben versetzen; und zugleich darauf Rücksicht nehmen, daß Sextus nicht bloß für den

klei-

kleinen Kreis erfahrner und geübter Denker, sondern für ein größeres Publicum schrieb, bey dem gewisse Arten von Kritiken und Argumenten zuweilen ein Gewicht haben, das ihnen bey jenen gänzlich fehlt.

In den Pyrrhonischen Hypotyposen bestimt Sextus zuvörderst den Unterschied der Dogmatiker, Akademiker und Skeptiker; den Begriff der skeptischen Kunst, und ihr Princip; den Zweck, welchen der Skeptiker, als solcher, verfolge. Die Skeptiker suchen Wahrheit, und hierin liegt ihr eigenthümlicher Charakter; dagegen die Dogmatiker den wirklichen Besitz einer objectiven Wahrheit vorgeben; und die Akademiker schlechthin die Unmöglichkeit einer Erkentniß derselben behaupten. Das Princip der skeptischen Kunst ist: Daß jedem Grunde für ein Dogma ein eben so starker Grund wider dasselbe entgegen stehe. Die skeptische Kunst selbst ist daher die Fähigkeit, Sinnenerscheinungen und Urtheile des Verstandes als Gründe und Gegengründe einander so entgegen zu setzen, daß das Resultat eine entschiedene Zurückhaltung des Beyfalls (εποχη) sey, und die Folge derselben eine völlige Gemüthsruhe (αταραξια). Die Skeptiker nehmen nach Sextus Empfindungen (Erscheinungen der Sinne) als Thatsachen des Bewußtseyns an, welche sich nicht wegvernünfteln lassen; aber sie setzen nichts über die wirkliche Beschaffenheit der Gegenstände derselben fest, und alle ihre Urtheile sollen nur ausdrücken, was ihnen subjectiv zu seyn scheint, nicht aber, was es sey, oder nicht sey. Die Skeptiker können deswegen für keine besondere philosophische Partey gelten in dem Sinne, wo man zum Begriffe derselben die Uebereinkunft in gewissen Sätzen die Beschaffenheit der Dinge selbst be-

betreffend fodert. Soferne aber mehrern eine gewisse Art zu denken gemeinschaftlich seyn kann, wobey auch ein gemeinschaftlicher Zweck statt findet, können auch sie für eine besondere philosophische Partey gehalten werden. Also können sie auch weder für Logiker, noch für Physiker und Ethiker gelten, wenn dazu die Anerkennung gewisser objectiver Dogmen gehört; gleichwohl haben sie auf jene Namen Ansprüche, soferne sie über logische, physische und ethische Gegenstände das Für und Wider darlegen. Die Skeptiker befolgen ferner keine Regel des Denkens, soferne dadurch eine Erkentniß entweder wahr oder falsch bestimt werden soll; denn sie bezweifeln die Existenz einer solchen Regel. Sie befolgen auch keine Regel des Handelns, wenn dieselbe Erkentnisse voraussetzte, die als wahr oder falsch bestimt wären. Aber sie haben doch eine Regel des Handelns, indem sie Sinnenerscheinungen als Thatsachen des Bewußtseyns annehmen, und sich in ihrem praktischen Verhalten danach richten, ob sie gleich über die Gegenstände jener Erscheinungen nichts Bestimtes festsetzen. Sie halten es daher auch nicht für ihrer Art zu philosophiren widersprechend, die sinnlichen Naturtriebe zu befriedigen, den eingeführten Gesetzen, Sitten und Gewohnheiten des Landes gemäß zu leben, Wissenschaften, Künste und Handwerke zu treiben. Der Zweck, den sie bey ihrer Skepsis haben, ist der einzige eines Philosophen würdige. Er ist die Ataraxie in Beziehung auf Meynungen überhaupt, die zwar der Skeptiker sich nicht bestimt als Zweck denkt und vorsetzt, die aber eine natürliche Folge der Zurückhaltung des Beyfalls ist; und die Metriopathie in Beziehung auf solche Gefühle, Empfindungen und Triebe, die nicht weggeleugnet werden

mö-

mögen. Die Skeptiker machen keine Ansprüche darauf, durch ihre Philosophie über allen Schmerz erhaben zu seyn. Da sie aber die Gegenstände derselben bezweifeln, so halten sie nichts, wie Andere thun, für wirklich Gut oder wirklich Uebel, plagen sich noch weniger um eingebildete Güter und Uebel, und genießen also die größte Ruhe, die für den Menschen möglich ist.

Als skeptische Mittel und Gründe der Zurückhaltung des Beyfalls giebt Sextus allgemeine und besondere an. Zu jenen rechnet er die Entgegensetzung erstlich derselben Sinnenerscheinungen gegen einander, daß z. B. ein Thurm in der Nähe viereckigt erscheint, der in der Ferne rund erscheint; zweytens der Urtheile über dasselbe Object gegen einander; z. B. daß eine Vorsehung sey, weil die Regelmäßigkeit im Laufe der Gestirne sie beweise; daß keine Vorsehung sey, weil es edeln Menschen oft in der Welt schlecht, und Bösen gut gehe; drittens der Sinnenerscheinungen und der Urtheile darüber, und umgekehrt; z. B. daß der Schnee weiß erscheine, und nach der Meynung des Anaxagoras schwarz sey; viertens der gegenwärtigen Zeit und der vergangenen und künftigen; z. B. daß eine Meynung, die jetzt wahr scheine, vor dem Urheber derselben eben so wahr an sich war, wie jetzt, gleichwohl nicht dafür gehalten ward; folglich ein Gegengrund, der jetzt gegen eine Meynung nicht einleuchtet, noch künftig gefunden werden könne; einer Meynung also darum noch nicht beyzupflichten sey, weil man jetzt keinen Grund gegen sie vorzubringen habe. Zu den besondern Gründen der Epoche rechnete Sextus die zehn skeptischen Argumente der ältern Pyrrhonier, die aber in

in jenen allgemeinen enthalten und bereits oben bemerkt sind. Sie zeigen alle die Subjectivität und Relativität der menschlichen Erkentniß. Zu den obigen zehn skeptischen Argumenten setzte ein späterer Pyrrhonier, Agrippa, noch fünf, und ein Unbekannter noch zwey hinzu. Diese sind folgende: Erstlich: Von Parteyen, die mit einander über einen Satz streitig sind, kann keine der entscheidende Richter seyn, eben weil jede eine bestrittene Partey ist, und selbst gerichtet werden muß. Zweytens: Der Skeptiker kann in's Unendliche nach dem Grunde fragen, und dadurch beweisen, daß es keinen letzten Grund gebe, der unmittelbar gewiß ist. Drittens: Das Argument aus der Relation, das schon zu den obigen zehn gehörte. Viertens: Jeder Hypothese, als einem Postulate, kann der Skeptiker eine gleiche als Postulat für das Gegentheil entgegensetzen. Fünftens: Der sogenannte Diallelus, wo man zeigt, daß durch etwas bewiesen wird, welches selbst vorher bewiesen werden muß. Die noch übrigen zwey sind: Erstlich: Die Unbegreiflichkeit des Gegenstandes durch sich selbst, die aus widerstreitenden Meynungen der Philosophen über die Sinnengegenstände und die Verstandesobjecte offenbar erhellt. Zweytens: Die Unbegreiflichkeit des Gegenstandes durch einen andern; denn man geräth dabey entweder in den Progressus in's Unendliche, oder in eine Hypothese, oder in den Diallelus, wodurch kein Gegenstand begreiflich werden kann. Die philosophische Stimmung überhaupt, welche der Skepticismus erzeugt, nennen die Skeptiker Aphasie, das Nichtentscheiden weder für Ja, noch für Nein *).

Von

*) Von dem Pyrrhonier Agrippa ist weiter nichts bekant.

Von den Büchern des Sextus gegen die Mathematiker enthalten, wie schon erinnert worden ist, nur die ersten sechs eine Kritik der Disciplinen, welche damals zu den Mathemen gerechnet wurden. Das erste Buch betrifft die Grammatik nicht nur als Wissenschaft der Form der Sprache, sondern, in einem weitern Sinne des Wortes Grammatik, als Wissenschaft historischer Beschreibung überhaupt, also der Geographie, Geschichte, Mythologie. Sextus bezweifelt, daß diese letzten Disciplinen wirklich Wissenschaften oder Künste seyen, weil sie unter gar keiner Regel ständen, und gar keine Kunst zu ihrer Ausübung erfodert werde. Er bestreitet aber auch ihre Gewißheit, weil es kein festes Kriterium gebe, um eine wahre oder falsche Beschreibung oder Geschichte nach demselben zu unterscheiden, und auch in der That die vorhandenen historischen Nachrichten und Schriften sehr von einander abweichen und im Widerspruche sind. Das zweyte Buch gegen die Rhetorik spricht auch dieser den Charakter einer Kunst oder Wissenschaft ab, leugnet einen bestimten Zweck derselben, erklärt sie für unnütz und schädlich, und überhaupt für ungewiß. Das dritte gegen die Geometer wirft diesen vor, daß sie von Hypothesen ausgehn, die grundlos seyen; und daß selbst aus diesen Hypothesen ihre Lehrsätze nicht folgen. Im vierten Buche wird gegen die Arithmetiker argumentirt. Sextus will zeigen, daß die Zahl Eins nichts sey, und der Begriff derselben sich selbst aufhebe. Die bloße Idee von Eins, ohne ein Ding, dem sie zukomt, ist die

kant. Nach dem Diogenes Laertius (IX, 106) folgt er in der Reihe der Pyrrhonier auf den Antiochus von Laodicea.

die Idee von einem Nichts. Wird ein bestimtes Ding Eins genant, so sind andere Dinge nicht Eins. Man legt aber auch andern Dingen das Merkmal Eins bey; dieses komt also mehr Dingen zu; und was mehr Dingen zukomt, ist Viel und nicht Eins. Das *fünfte* Buch bestreitet die Gültigkeit der *Astrologie*. Das *sechste* betrifft die *Musiker*, die Theorie ihrer Kunst, und den Werth derselben.

In den beyden nächstfolgenden Büchern (den VII. und VIII.) des genannten Werks geht *Sextus* zur Bestreitung der *Logiker* über. Er sucht hier darzuthun, daß die Existenz eines Kriteriums des *Wahren* überhaupt zweifelhaft sey, also auch die Existenz eines gültigen *Beweises* von einem Satze. Die Dogmatiker behaupten theils ein Kriterium des Wahren, theils leugnen sie es. Dieser Streit kann aber entweder entschieden werden, oder nicht. Kann er nicht entschieden werden, so hat der Skeptiker ein Recht, das Daseyn eines Kriteriums dahin gestellt seyn zu lassen. Kann er entschieden werden, so setzt die Entscheidung wiederum ein Kriterium voraus, nach welchem sie erfolgt. Hier verfällt der Logiker aber in den Diallelus, indem er, um über das Kriterium des Wahren entscheiden zu können, schon ein Kriterium des Wahren erwiesen haben muß. Ferner: Zur Bestimmung des Kriteriums des Wahren komt es auf drey Puncte an: Wer richten soll? (*κριτηριον ὑφ' οὗ*); Durch welches Gemüthsvermögen er richten soll? (*κριτηριον δι' οὗ*); und: Nach welcher Regel er richten soll? (*κριτηριον καθ' ὅ*). Der Mensch kann über Wahrheit nicht richten; die Dogmatiker haben von ihm keine gültige Wissenschaft aufzuweisen, weder von seinem Körper, noch von der Seele. Wollte man den Menschen geradehin zum Richter annehmen, so geschähe dies entweder ohne hin-

hinlängliche Gründe, oder aus solchen. Im erstern Falle wäre man zu der Hypothese nicht berechtigt. Der andere Fall ist unmöglich, weil die Wahrscheinlichkeit des Beweises einen Richter darüber voraussetzt, und dieser vermißt wird. Wer soll unter den Menschen Richter seyn bey der so großen unter ihnen obwaltenden Verschiedenheit der Meynungen? Soll es der Verständigere seyn; wie ist dieser zu bestimmen? Soll es die Majorität seyn; wie ist diese zu erkennen? Hieraus erhellt schon, das sich auch über dasjenige Gemüthsvermögen nichts ausmachen lasse, durch welches über das Wahre und Falsche in der Erkentniß gerichtet werden soll. Die Sinnlichkeit kann darauf keinen Anspruch haben, weil die sinnlichen Wahrnehmungen sich widerstreiten, und das Daseyn und die Beschaffenheit ihrer Gegenstände zweifelhaft sind. Ueber die Natur des Verstandes sind die Dogmatiker uneinig. Noch weniger läßt sich festsetzen: ob der Verstand über Dinge ausser ihm das Wahre oder Falsche beurtheilen könne, da die Uebereinkunft der Vorstellungen mit den Gegenständen nie zu erweisen ist. Was Sinnlichkeit und Verstand, einzeln für sich, nicht leisten können, können sie auch nicht in Verbindung leisten. Das Resultat also ist: Man kann weder behaupten, daß es ein Kriterium des Wahren und Falschen gebe, noch daß es keines gebe *).

Das neunte und zehnte Buch des so genanten Werkes gegen die Mathematiker vom Sextus

*) Eine scharfsinnige Beurtheilung dieser skeptischen Argumente gegen die Logik s. in Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. II. S. 356 ff.

tus liefert eine Prüfung der ältern Physik. Die dogmatischen Lehren über die letzten Principien der Dinge, über die Götter, über das Thätige und das Leidende, über das Ganze und die Theile, über den Körper, über Raum und Zeit, über die Bewegung, über die Entstehung und den Untergang der Dinge, über die Zahl, werden theils aus der Verschiedenheit der Meinungen darüber, theils aus der Schwäche der Gründe dafür, oder dem Gleichgewichte der Gegengründe mit diesen, erschüttert. Alle Principien unterscheiden schon die ältesten Philosophen thätige und leidende. Da aber in der ältern Philosophie der Begriff der thätigen Principien mit dem Begriffe der Götter zusammenfließt, so muß die skeptische Kritik sich zunächst über die dogmatische Vorstellungsart von den Göttern verbreiten.

In Ansehung des Begriffes von Göttern zeigt Sextus zuvörderst mit vieler Gelehrsamkeit, wie mannichfaltig der Ursprung desselben von den Philosophen erklärt werde. Einige meynten, man habe das Daseyn von Göttern für politische Zwecke erdichtet; die ältesten Volksherrscher hätten sich selbst für Götter ausgegeben, um sich größere Ehre zu verschaffen. Andere meynten, man habe große Naturgegenstände, wie Sonne und Mond, Flüsse, Quellen u. a. vergöttert des Nutzens wegen, den sie gewährten. Noch andere leiteten, wie Demokrit, den Begriff der Götter aus Einwirknugen gewisser ungeheurer Wesen her, die man für Götter gehalten, wiewohl man ihnen keine Unvergänglichkeit beylegte; oder aus Erscheinungen menschenähnlicher Gestalten im Traume, wie Epikur. Andere endlich lassen den Begriff von Göttern aus Ahndungen der Seele im Schlafe oder Traume, und aus der Forschung nach der

der Ursache der regelmäßigen Bewegung der Gestirne entstehen, wie Aristoteles. Alle diese Meynungen setzen entweder voraus, was erst einer Erklärung bedarf; denn wenn man den Begriff von Göttern für eine Erfindung der ältesten Gesetzgeber oder Regenten ansieht, so bleibt die Frage übrig: wie diese zu dem Begriffe kamen? oder sie sind unglaubliche Hypothesen, wie die Meynungen des Demokrit und Epikur; die angenommene Vergötterung von Naturdingen ihres Nutzens wegen; die Ahndung von Göttern durch Divination. Daß der Begriff der Götter einer speculativen Forschung über die Ursache der Regelmäßigkeit der Welt seine Abkunft verdanke, dem widerspricht die verschiedene Beschaffenheit dieses Begriffes selbst bey den verschiedenen Völkern *).

In der skeptischen Prüfung der Gründe für das Daseyn von Göttern bemüht sich Sextus vorläufig, seine Partey vor politischen Folgen zu verwahren, die eine freye Denkart über diesen Gegenstand nach sich ziehen könte, zum mindesten öfter nach sich gezogen hatte. Die Skeptiker sind nicht als Leugner und Verächter der vaterländischen Götter und des Dienstes derselben zu betrachten; sie nehmen an der Religion mit allen übrigen Bürgern Theil; ihre Skepsis betrifft nur die dogmatische Philosophie über die Götter. Unter den Dogmatikern aber heben einige die Existenz der Götter ganz auf, wie Diagoras von Melos, Theodorus Borysthenites, Euhemerus, Kritias, Prodicus von Ceos, Pro-
ta-

*) S. Stäudlin's Gesch. und Geist des Skepticismus B. I. S. 428., wo die hierher gehörigen Stellen des Sextus wörtlich übersetzt sind.

tagoras von Abdera u. a. gewissermaßen auch Epikur. Die Skeptiker lassen die Existenz der Götter dahin gestellt seyn, weil die Gründe dafür den Gründen dawider das Gleichgewicht halten. Andere Dogmatiker behaupten die Existenz von Göttern, erstlich: weil alle Völker daran glauben, und dieser Glauben sich auch immer erhält, selbst bey den verständigsten unter den Menschen, den Philosophen; denn von den fabelhaften zum Theil ungereimten Traditionen über die Götter kann man keinen Einwurf gegen die Gültigkeit des allgemeinen Glaubens der Menschheit an Götter hernehmen; zweytens: weil die Regelmäßigkeit der Welt eine verständige Ursache derselben fordert, die zugleich die oberste, die vollkommenste seyn muß, sofern die Welt, als Reihe von Dingen, ein Glied voraussetzt, von dem sie anhebt, und alles Vortreffliche in derselben auf ihre Ursache als das Vortrefflichste schließen läßt; drittens: weil mit dem Atheismus alle Religion, alle Heiligkeit, alle Weißheit als die Wissenschaft menschlicher und göttlicher Dinge, alle Gerechtigkeit, alle Kentniß der Zukunft, soferne die Götter diese durch Zeichen andeuten, aufgehoben wird. — Aber diesen Gründen setzten die Atheisten ihrerseits gleich starke entgegen. Erstlich: Sollten Götter existiren, müssen sie Thiere seyn. Denn ein Thier ist vortrefflicher, als das, was nicht Thier ist; die Götter aber sind das Vortrefflichste, folglich sind sie Thiere. Als Thieren muß den Göttern sinnliche Empfindung, Vergnügen und Misvergnügen, Veränderlichkeit, und mit derselben, Vergänglichkeit zukommen. Zweytens: Ein Gott ist entweder endlich oder unendlich. Wäre er unendlich, so wäre er auch unbeweglich; denn das Bewegliche rückt aus einer Stelle

in

in die andere, ist folglich an irgend einer Stelle, also endlich; demnach das Unendliche kann nicht beweglich seyn, und ist es beweglich, so ist es endlich. Wäre Gott unendlich, so müßte er auch leblos seyn. Denn die Seele (das Leben) müßte sein Wesen zusammenhalten; es gäbe also in diesem ein Mittleres und Grenzen auf beiden Seiten. Im Unendlichen aber ist nichts Mittleres, und nichts Aeusserstes. Daher kann das Unendliche (Gott) nicht beseelt seyn. Gleichwohl wird Gott für beseelt gehalten; er ist also nicht unendlich. Allein Gott kann auch nicht endlich seyn. Das Endliche ist ein Theil des Unendlichen, und das Ganze ist vollkomner, als die Theile; dann ist das Unendliche vollkomner als die Gottheit, die doch das Vollkommenste von allem seyn soll. Wenn aber Gott weder endlich noch unendlich ist, so ist er — nichts. Drittens: Ein Gott ist entweder körperlich oder unkörperlich. Ist er unkörperlich, so ist er unbeseelt und unthätig; ist er körperlich, so ist er veränderlich und sterblich; Gott soll aber unsterblich seyn. Es ist also kein Gott. Viertens: Ein Gott muß ein lebendes und empfindendes Wesen seyn. Als solches muß er alle Glückseligkeit und alle Tugend besitzen, weil ohne Tugend keine Glückseligkeit möglich ist. Nun fehlen aber der Gottheit manche Tugenden, z. B. die Enthaltsamkeit, die Geduld, (deren Ausübung bey ihr gar nicht eintreten mag). Wenn ihr diese Tugenden fehlen, so wird sie die entgegengesetzten Laster, da zwischen Tugend und Laster kein Mittelding ist, die Weichlichkeit, die Ungeduld, an sich tragen. Dies anzunehmen, ist ungereimt. Uebt Gott Enthaltsamkeit und Geduld, so muß es Dinge geben, die ihn beunruhigen und seinen Zustand verschlimmern können; dann ist Gott veränder-

 lich

lich und sterblich; dies letzte findet nicht statt, also auch das Erste nicht. Diesem Raisonnement sind noch ein Paar andere ähnlich. Wenn Gott alle Tugend besitzt, muß er auch tapfer seyn, Seelengröße, Klugheit haben, Kunst besitzen, einen guten Entschluß fassen können. Alle diese Tugenden der Gottheit setzen voraus, daß Dinge für sie fürchterlich sind, gegen welche sie sich tapfer vertheidigt; daß ihr unangenehme Zufälle begegnen können, über welche sie sich erhebt; daß sie, als ein kluges Wesen, auch den Schmerz kenne; daß sie sich über ihr Thun und Lassen bey sich berathschlage, also ihr manches in der Zukunft dunkel sey, und sie auch nicht wissen könne, ob ihr nicht der Untergang bevorstehe; endlich daß sie der Kunst zu ihrer Erhaltung bedürfe. Gleichwohl würde aus allen diesen Voraussetzungen wiederum fließen, daß Gott veränderlich, unsterblich sey, was er nicht seyn soll. Besitzt Gott auf der andern Seite jene Tugenden nicht, so muß er die entgegengesetzten Laster an sich tragen, welches widersinnig ist. Endlich fünftens: Gott ist entweder körperlich oder unkörperlich. Aus den oben angeführten Gründen kann er nicht unkörperlich seyn. Ist er aber körperlich, so ist er ein zusammengesetzter elementarischer Körper, und besteht aus Feuer, Luft, Wasser oder Erde. Dann ist er ein lebloses unvernünftiges Wesen, und der Zerstörung unterworfen. Das soll er nicht seyn. Es ist also kein Gott. Einige noch unbedeutendere atheistische Argumente, die Sextus vorbringt, sind hier übergangen. Das Resultat aus Gründen und Gegengründen das Daseyn oder Nichtdaseyn der Götter betreffend ist: Daß sich weder Für noch Wider entscheiden lasse.

Auch

Auch in Ansehung des Begriffes der Caussalität sucht Sextus den Skepticismus durch den Gegensatz der Behauptungen für und wider zu bewähren. Eine philosophische Partey bejahte die Caussalität; eine andere ihr entgegengesetzte hob alle Wirklichkeit der Veränderung und eben damit alles ursachliche Verhältniß auf. Die Vertheidiger der Caussalität beriefen sich auf folgende Gründe: Erstlich: Giebt es einen Samen, eine erzeugende und zerstörende Natur, ein Princip des Lebens und der Thätigkeit, eine Gottheit, so muß es auch eine Ursache geben. Daß Samen vorhanden sind, aus denen Früchte und Geschöpfe entstehen, lehrt die unmittelbare Erfahrung. Das Daseyn einer Natur muß man folgern aus der zweckmäßigen Anordnung der Erscheinungen, wie man aus vollendeten und angefangenen Statuen in einer Werkstatt auf das Daseyn eines Künstlers schließen muß. Eine Seele muß man annehmen, weil selbst der, welcher sie leugnet, beweist, daß er eine Seele habe. Ein Gott muß seyn, weil es sonst an einem Regenten des Universum's fehlen würde. Existirten jene Dinge aber auch nicht, so müßte doch von der Nichtexistenz eine Ursache vorhanden seyn; also es giebt eine Ursache. Zweytens: Entstehen und Untergehen, Abnahme und Zunahme, Bewegung und Ruhe, müssen Ursachen haben. Existirt keine Veränderung wirklich, muß auch davon eine Ursache seyn. Drittens: Giebt es keine Ursache, so entsteht alles überall, zu jeder Zeit, aus Allem, was eine ungereimte Behauptung ist. Selbst, wenn man setzt, es sey keine Ursache, so setzt man dieses ohne Ursache, oder aus Ursache. Im letztern Falle widerspricht man sich selbst; im erstern verdient man keinen Glauben. — Dagegen brachten die Leugner der

Caussa-

Caussalität folgende Gründe vor: Erstlich: Der Begriff der Caussalität ist ein Verhältnißbegriff; alle Verhältnißbegriffe werden nur gedacht, und existiren nicht objectiv wirklich; also giebt es keine objective Caussalität. Zweytens: Wenn eine Ursache ist, so muß sie die Wirkung enthalten, indem sie sonst nicht Ursache wäre. Nun existirt aber das nicht, wovon die Ursache der Grund ist, weil weder ein Entstehn, noch ein Vergehn, weder Leiden, noch Bewegung u. w. wirklich vorhanden sind. Drittens: Wenn eine Ursache ist, so ist entweder der Körper die Ursache des Körpers, oder das Unkörperliche des Unkörperlichen, oder der Körper des Unkörperlichen, oder das Unkörperliche des Körpers. Nun aber ist weder der Körper die Ursache des Körpers, noch das Unkörperliche die Ursache des Unkörperlichen, noch der Körper des Unkörperlichen, noch das Unkörperliche des Körpers. Sextus bringt die Beweisgründe für diese Sätze, aus denen die Nichtexistenz der Caussalität geschlossen wird, im Folgenden vor *).

Die Stoiker erklären den Körper für die Ursache eines Körpers und eines unkörperlichen Prädicats. So ist das Messer ein Körper, der auf das Fleisch als Körper wirkt, und das unkörperliche Prädicat Schneiden erzeugt. Diejenigen Dogmatiker, welche ein unkörperliches Princip der Welt annehmen, erklären das Unkörperliche für die Ursache des Körpers. Epikur nahm dagegen die Körper für Ursache der Körper, nnd das Unkörperliche für Ursache des Unkörperlichen. So sind die Elemente die Ursachen der zusammengesetzten Körper, und die unkörperlichen Accidenzen der Grundkörper die Ursachen von den unkörperlichen Accidenzen der zusammengesetzten Körper. Hier-

*) *Sext. Emp.* lib. IX. adv. Phys. p. 195 sq.

Hierauf aber erwiedern die Gegner: Der Körper kann nicht die Ursache des Körpers seyn, weil beide einerley Natur haben. Wenn der eine Ursache ist, sofern er Körper ist, so ist auch der andere, sofern er Körper ist, Ursache. Sind aber beyde Ursachen, so existirt kein Leidendes und Wirkendes. Ist also der Körper die Ursache des Körpers, so ist überhaupt keine Ursache vorhanden. Aber auch das Unkörperliche kann nicht die Ursache des Unkörperlichen seyn, und zwar aus demselben Grunde. Wenn beyde von gleicher Natur sind, warum soll das Eine Ursache genannt werden, und das Andere nicht? Also muß entweder das Körperliche das Unkörperliche, oder das Unkörperliche das Körperliche bewirken. Allein beydes ist unmöglich. Das Wirkende muß, um wirken zu können, das Leidende berühren, und die leidende Materie muß berührt werden, um leiden zu können. Das Unkörperliche kann aber seiner Natur nach nicht berührt werden. Es giebt folglich überhaupt keine Caussalität. Der Skepticismus entscheidet weder für noch wider die Caussalität *).

Mit

*) Sextus entwickelt hernach noch die Art, wie Aenesidem die obigen Argumentationen gegen die Caussalität ausgeführt habe. Er erwähnt auch ausserdem noch anderer Gründe gegen die Caussalität aus der Unmöglichkeit der Zunahme und Abnahme eines Dings, der Veränderung überhaupt; aus der Unmöglichkeit, daß die Ruhe die Ruhe, die Bewegung die Bewegung, oder die Ruhe die Bewegung, und umgekehrt, hervorbringe; aus der Unmöglichkeit, daß das Simultane das Simultane, und das Vorhergehende das Nachfolgende erzeuge; aus der Unmöglichkeit, daß eine Ursache, als zureichender Grund einer Wirkung, bald wirke, bald nicht wirke; aus der Unmöglichkeit, daß eine Ursache, die den Grund einer

Mit der skeptischen Untersuchung des Caussalitätsverhältnisses hängt die Skepsis des Begriffs vom Ganzen und Theilen zusammen. Sextus hat sich ebenfalls ausführlich über sie verbreitet. Die Meynungen der Dogmatiker waren hier mit einander im Widerstreite. Die Stoiker unterscheiden das Ganze von dem Universum; die Welt ist ein Ganzes; aber das Universum begreift die Welt und den leeren Raum ausser ihr; daher ist das Ganze begrenzt, das Universum unbegrenzt. Epikur dagegen, ohne bestimt das Ganze und das Universum zu unterscheiden, erklärte die Natur für unendlich, sowohl in der Mannichfaltigkeit der Körper, als der Größe des leeren Raumes, die beyde in ihrer Unendlichkeit zusammenstimmen. Die Peripatetiker, welche den leeren Raum leugneten, prädicirten die Begriffe des Ganzen und des Universum's nur von den Körpern. Auch über den Begriff des Theils war Streit unter den Dogmatikern gewesen. Epikur räumte dem Theile eine andere Beschaffenheit ein, als dem Ganzen, dem Atome eine andere, als dem Concreten; der Atom ist ohne Qualität; das Concrete hat Qualität. Die Stoiker behaupteten; der Theil sey weder von dem Ganzen verschieden, noch mit dem Ganzen einerley. Die Hand des Menschen ist nicht der Mensch, und doch ist sie nicht vom Menschen verschieden, weil nur mit der Hand der Mensch als Mensch gedacht wird. Ae-

nesi-

einer bestimten Wirkung enthalte, ganz verschiedene Wirkungen hervorbringe; aus der Unmöglichkeit, daß eine Ursache zugleich wirken und leiden könne. Es würde zu weitläuftig seyn, diese Raisonnements einzeln zu erörtern. Sie beruhen auch zum Theil auf Prämissen, die erst weiter unten begründet werden.

nesidem, der Meynung des Heraklit zufolge, erklärte den Theil für verschieden vom Ganzen, und auch für identisch mit demselben. Denn das Wesen ist ein Ganzes und ein Theil, ein Ganzes in der Welt, ein Theil in der Natur eines bestimten Thieres.

Die Skeptiker suchten nun die Ungewißheit der Begriffe vom Ganzen und vom Theile folgendermaßen darzuthun. Wenn etwas ein Ganzes ist (z. B. ein Schiff, ein Mensch), so ist es entweder von seinen Theilen verschieden, und macht ein Wesen für sich aus; oder der Inbegriff der Theile wird das Ganze genannt. Verschieden von den Theilen kann das Ganze nimmermehr seyn, weder nach der sinnlichen Vorstellungsart, noch nach dem Verstandesbegriffe, denn sonst würde man das Ganze noch sehen können, auch wenn die Theile aufgehoben wären; dies ist aber keinesweges der Fall; und man denkt auch nur das Ganze als ein solches, von dem kein Theil fehlt; wäre aber das Ganze von den Theilen verschieden, so würden ihm alle Theile fehlen, und es würde eben damit aufhören, ein Ganzes zu seyn. Ueberdies ist der Begriff des Ganzen ein Verhältnißbegriff. Es wird nur im Verhältnisse zu seinen Theilen als ein Ganzes gedacht; so wie der Theil ein Theil von Etwas ist, so ist auch das Ganze ein Ganzes aus Theilen. Was aber durch ein gegenseitiges Verhältniß nur existirt, muß zugleich seyn, und kann nicht von einander getrennt werden. Das Ganze ist also nicht von den Theilen verschieden. Es kann aber auch nicht in dem Inbegriffe der Theile bestehen. Denn wenn die Theile das Ganze constituiren, so machen alle Theile dasselbe aus, oder nur einige. Einige können das Ganze nicht ausmachen, weil denn die übrigen Theile nicht Theile des Ganzen seyn würden;

den; auch erlaubt der Begriff des Ganzen das nicht, dem kein Theil fehlen darf. Alle Theile können das Ganze eben so wenig ausmachen, weil alsdenn weder ein Ganzes noch Theile seyn werden. Denn es giebt keinen Unterschied ausserhalb den unterschiedenen Dingen, kein Gebälke ausserhalb den so geordneten Balken; also auch kein Ganzes ausserhalb den Theilen; und die Theile werden dann nicht Theile seyn. Was sollen auch die Theile ausfüllen? das Ganze? oder einander? oder sich selbst? Aber sie sind nicht Theile des Ganzen; das Ganze ist ja ausser ihnen nichts; ihr Inbegriff constituirt erst das Ganze. Sie füllen eben so wenig einander aus. Denn die Theile von etwas sind in demjenigen enthalten, dessen Theile sie sind, wie die Hand im Menschen; die Theile aber (z. B. des Menschen) bestehn für sich, und sind nicht einer in dem andern enthalten. Sie füllen sich endlich nicht selbst aus; denn nichts kann ein Theil von sich selbst seyn. Also giebt es kein Ganzes. Ohnehin sagt man, daß der Theil (z. B. der Kopf) den ganzen Menschen constituire, und ein Theil des Menschen sey. Der Mensch ist aber nur Mensch, sofern er einen Kopf hat. Also constituirt der Kopf sich selbst und ist ein Theil von sich selbst. Daher ist er auch größer oder kleiner, als er selbst, was ungereimt ist *).

Sex-

*) Sextus zeigt eine Anwendung, die sich von den obigen skeptischen Argumenten auch auf die Redetheile machen läßt. Z. B. Ein ganzer Hexameter ist als Ganzes entweder von seinen Theilen verschieden, oder der Inbegriff der Theile ist der Hexameter. Nun kann man hierüber eben so skeptisiren, wie im §. — Einen Einwurf, den die Dogmatiker vorbrachten, daß sie freylich von den Sinnenobjecten die Begriffe weder des Ganzen

Sextus geht hierauf zur skeptischen Prüfung der dogmatischen Lehren über den Körper fort. Die Dogmatiker schieden sich dem Wesentlichen ihrer Grundsätze nach in zwey Hauptparteyen; deren eine körperliche Elemente der Dinge annahm, die andere unkörperliche. Pherecydes erklärte die Erde für das Princip der Dinge; Thales das Wasser; Anaximander das Unbestimte; Anaximenes, Diogenes von Apollonia, Archelaus, und, wie einige wollen, auch Heraklit erhoben die Luft dazu; Hippasus und, wie andere wollen, auch Heraklit das Feuer; Xenophanes das Wasser und die Erde; Hippon von Rhegium das Feuer und das Wasser; Oenopides von Chios das Feuer und die Luft; Onomakritus in den Orphischen Gesängen das Feuer, das Wasser und die Erde; Empedokles und die Stoiker Erde, Wasser, Luft und Feuer; Demokrit und Epikur die Atomen; Anaxagoras gleichartige Grundstoffe; Diodorus Kronus unendlich kleine untheilbare Kör-

zen noch des Theils prädiciren lassen. Daß aber doch diese Begriffe ihnen subjectiv beygelegt werden könten, und logische Gültigkeit hätten, bemüht sich Sextus noch besonders wegzuräumen. Es sey absurd, zu behaupten, daß der Hals oder der Kopf nicht constituirende Theile des objectiven (sinnlich vorgestellten) Menschen wären; denn wären Kopf und Hals Theile des Menschen, aber bloß in der Idee; so müsse auch der ganze Mensch in der Idee existiren; was aber absurd sey. Die Ausflucht, nicht der Mensch existire in unserer Idee, sondern nur der ganze Mensch (als ein aus Theilen bestehendes Ganze), helfe nicht. Denn entweder ist der gedachte ganze Mensch von den Theilen verschieden, oder er besteht in den Theilen. In beyden Fällen treten wiederum die obigen Zweifelsgründe ein.

Körper; Asklepiades aus Bithynien formlose materielle Stoffe (αναρμους ογκους, molecules). Zu denen, die unkörperliche Principien der Dinge annahmen, gehörten Pythagoras mit seinem Zahlensysteme, und Plato mit seiner Ideenlehre. Sextus zeigt, daß weder der Grundsatz der einen, noch der andern Partey sich erweisen lasse, und daß die Vertheidiger körperlicher Principien der Skepsis gegen den Begriff des Körperlichen, so wie die Vertheidiger unkörperlicher Principien der Skepsis gegen den Begriff des Unkörperlichen, nicht ausweichen können *).

Zuvörderst ist der Begriff des Körpers selbst mit mehreren Schwierigkeiten verbunden. Wird der Körper für Etwas erklärt, das handeln oder leiden kann, (eine Erklärung, deren Urheber Pythagoras gewesen seyn soll), so wird damit der Begriff des Körpers aufgehoben, indem nichts vorhanden ist, was handelte oder litte. Die Mathematiker erklären den Körper für Etwas, das drey Abmessungen habe, in die Länge, die Breite und die Tiefe; aber auch diese Erklärung führt eine Menge von Zweifeln herbey. Entweder ist der Körper von jenen drey Abmessungen trennbar; oder der Inbegriff dieser Abmessungen macht den Körper aus. Gleichwohl trennt man den Körper von jenen Abmessungen, so kann er nicht mehr ge-

*) Die Uebersicht, die hier von den Hypothesen der ältern griechischen Philosophen über die Naturprincipien gegeben wird, habe ich mit den Worten des Sextus ausgedrückt. Um das Raisonnement des Sextus zu beurtheilen, bedarf es historisch genauerer Bestimmungen nicht, da er bloß die allgemeinen Merkmale derselben angreift: die Gültigkeit körperlicher oder unkörperlicher Principien. *Sext.* adv. Phys. IX. S. 359.

gedacht werden. Ist aber der Körper der Inbegriff jener Abmessungen, so ist er kein Körper; denn diese Abmessungen sind etwas Unkörperliches, und ihr Inbegriff kann also auch nur etwas Unkörperliches hervorbringen. Ferner, da Länge, Breite und Tiefe den Körper bewirken sollen, so enthielt entweder vor der Vereinigung jede derselben den Grund der Körperlichkeit, oder sie wurden durch die Vereinigung zum Körper. Enthielten sie den Grund der Körperlichkeit vor der Vereinigung, so ist jede für sich ein Körper; und da der Körper doch nicht bloß aus Länge, oder Breite, oder Tiefe besteht, sondern aus allen dreyen, und jede für sich körperlich ist; so macht ihre Vereinigung nicht einen, sonder drey Körper aus. Ueberdem wird denn die Länge nicht bloß Länge, sondern auch Breite und Tiefe zugleich, und die Breite nicht bloß Breite, sondern auch Länge zugleich seyn u. w., weil alle in dem Merkmale der Körperlichkeit übereinkommen. Wurden jene Abmessungen aber erst durch die Vereinigung zum Körper, so bleibt bey der Vereinigung entweder ihre Natur, die schon vorher statt fand, oder ihre vorherige Natur wird in Körperlichkeit verwandelt. Bleibt ihre Natur, was sie war, Unkörperlichkeit, so können sie keinen Körper hervorbringen. Wird sie aber in Körperlichkeit verwandelt, so bewirken sie einen Körper, bevor sie selbst Körper geworden sind, weil nur Körper der Veränderung fähig sind. Und weil ein Körper, der verändert wird, nur statt einer Qualität eine andere annimt, aber doch Körper bleibt; so nehmen jene Abmessungen, wenn sie in den Körper verwandelt werden, statt einer Qualität nur eine andere an; indem sie aber dies thun, sind sie Körper. Der Begriff eines Körpers läßt sich also überhaupt nicht denken. Dazu komt noch, daß

Länge, Breite und Tiefe nicht wirklich vorhanden sind; denn die Länge ist eine Abmessung des Körpers, welche die Mathematiker eine Linie nennen. Die Linie ist ein fließender Punkt. Ein Punkt aber hat keine Theile und keine Abmessung; daher existirt keine Linie; wenn diese nicht existirt, existirt keine Länge; aus der Nichtexistenz der Länge folgt die Nichtexistenz des Körpers, da ein Körper mit Länge immer gedacht wird. Daß kein Punkt vorhanden ist, erhellt aus Folgendem. Entweder ist der Punkt ein Körper, oder er ist unkörperlich. Ein Körper ist er nicht, weil er sonst, wie jeder Körper, Abmessungen hätte, die ihm doch fehlen. Unkörperlich ist er aber auch nicht, weil, wenn er es wäre, nichts aus ihm erzeugt werden könte. Was erzeugt, erzeugt durch Berührung; Berührung kann aber in einer unkörperlichen Natur nicht seyn; also ist der Punkt auch nicht unkörperlich. Noch führt Sextus einen andern Beweis der Nichtexistenz der Länge aus der Nichtexistenz der Linie, man möge diese für einen fließenden Punkt, oder für eine zusammengesetzte Reihe von Punkten erklären, um daraus wiederum die Nichtexistenz des Körpers zu folgern.

In der Entwickelung des zuletzt erwähnten Arguments gegen die Gültigkeit des Begriffs vom Körper bringt Sextus auch solche Raisonnements vor, die für den Skepticismus auch in Beziehung auf die reine Geometrie, und nicht bloß auf den hier in Frage seyenden Gegenstand, merkwürdig sind. Der Begriff der Linie nämlich selbst kann geradehin aufgehoben werden als unmöglich. Die Geometren erklären die Linie durch eine Länge ohne Breite. Gleichwohl ist in der Sinnenwelt keine Länge ohne Breite anzutreffen, und man legt deßwegen auch jedem Körper ausser

der Länge eine Breite bey. Eben so wenig gelangt man zum Begriffe der Länge durch Abstraction. Man mag in der Phantasie von der Breite noch so viel abnehmen; man erreicht die Länge nie, oder vertilgt sie selbst, indem man sie zu erreichen glaubt. Ueberdem wird alles, was durch den Verstand begriffen wird, entweder durch unmittelbare Evidenz erkant, oder durch eine Beziehung auf evidente Gegenstände, welche leztere geschehen kann entweder nach Aehnlichkeit, oder durch Gemeinschaft, oder nach der Analogie, und zwar auch vergrößernd oder verkleinernd. Es ist aber nach keiner dieser Arten die Länge ohne Breite vorstellbar, wie Sextus ausführlich darzuthun sucht. Mit dem Satze der Geometren, die Länge sey eine Linie ohne Breite, streitet auch ein anderer Saz, welchen sie selbst aufstellen, der Cirkel sey eine gerade Linie um einen Punkt geführt. Denn jeder Theil der Linie enthält, wie sie sagen, einen Punkt; der Punkt aber um den Mittelpunkt geführt beschreibt einen Cirkel; die gerade Linie also um den Mittelpunkt geführt und mit allen ihren Theilen Cirkel beschreibend mißt die ganze Fläche aus zwischen dem Mietelpunkte und der äussersten Peripherie, und nun sind alle in dieser Kreisfläche enthaltenen parallelen Cirkel entweder in einer stetigen Verbindung, oder einer ist von dem andern verschieden. Beyde Fälle sind aber mit fast unauslöslichen Schwierigkeiten verknüpft. Denn sind die parallelen Cirkel von einander verschieden, so wird es einen Theil der Kreisfläche geben, der durch die Cirkel nicht beschrieben wird, und einen Theil der geraden Linie, der keinen Cirkel beschreibt; was ungereimt ist. Sind aber die parallelen Cirkel in stetiger Verbindung, so müssen sie entweder so verbunden seyn, daß sie an demselben Orte sind, oder einer muß

 neben

neben dem andern seyn, so daß kein Intermediarpunkt statt finden kann. Nehmen sie alle denselben Ort ein, so werden sie alle nur Einen Cirkel ausmachen, und der größte Cirkel ist dann nicht von dem kleinsten verschieden. Wenn aber ein Cirkel neben dem andern ist ohne die Möglichkeit eines Intermediarpunkts, so füllen sie die Breite der Kreisfläche aus vom Centrum bis zur Peripherie. Was eine Breite ausfüllt, hat selbst nothwendig Breite; die Cirkel aber sind Linien; folglich sind die Linien nicht ohne Breite. Sextus führt den Beweis für die obige Behauptung auch noch auf eine andere Art. Die Skepsis in Beziehung auf den Begriff der Linie erstreckt sich denn auch auf den Begriff der Fläche, und so weiter auf den Begriff des Körpers überhaupt.

Wie die gangbaren Begriffe der dogmatischen Physiker vom Körper, so bestritten auch die Skeptiker die gangbare dogmatische Theorie vom Raume. Schon in den Namenerklärungen des Raumes wichen die ältern philosophischen Parteyen von einander ab. Epikur nannte den Raum überhaupt das Unberührbare. Man unterscheidet aber wiederum das Leere, worin kein Körper sich befindet, von dem Orte, dem von einem Körper eingenommenen Leeren, und diesen von der Gegend des Orts, sofern sich Körper durch den Ort bewegen. Die Stoiker stimten hiermit überein, nur daß sie die Gegend durch einen Raum erklärten, der zum Theile von einem Körper eingenommen wäre, zum Theile aber nicht. Andere erklärten die Gegend für den Ort eines größern Körpers, da der Ort an und für sich auch den kleinsten Körper befassen könne. Das Daseyn des objectiven Raumes aber bewiesen die Dogmatiker aus der Existenz eines Oben und Unten, Links und Rechts, Vorne und Hin-

Hinten, welche die unmittelbare Erfahrung lehre; ferner daraus, daß ein Körper aus einem Orte verschwinde, und ein anderer in die Stelle desselben trete; aus dem Daseyn der Körper, welches einen Ort nothwendig voraussetze; aus dem Unterschiede der Bewegung des Leichten und Schweren, der ohne Ort unmöglich sey; endlich daraus, daß überhaupt nichts seyn könne, es müsse denn irgendwo seyn, da mit der Aufhebung des Orts das ganze Universum aufgehoben werde.

Aus Theilen des Raumes das Daseyn des Raumes folgern wollen, erwiedert Sextus im Geiste seiner Schule, ist kindisch. Wer das Ganze leugnet, leugnet auch die Theile, und daher sagt jener Beweis nicht mehr, als: Wenn ein Raum ist, so ist ein Raum. Zweytens: Bey der Frage über die Existenz des Raumes ist nicht die Rede davon, daß ein Körper von dem andern verschieden sey; sondern davon: ob der Raum an sich selbst (ausserhalb dem Körper) vorhanden sey? oder ob er körperlich oder unkörperlich, in einem Raume befindlich sey, oder nicht? Drittens: Daß ein Leichtes und ein Schweres existire, und sich seiner Natur nach in den ihm angemessenen Ort bewege, wird bezweifelt. Was so scheint, kann von einer andern Zwangsursache bestimt werden. Und wenn man auch die Existenz des Leichten und Schweren zugiebt, so bleibt doch die Frage übrig, wohinein es sich bewege, ob zu einem Körper, oder in das Leere, oder in die Extremität der Welt, oder in eine von der Sinnennatur verschiedene Natur? Die Behauptung, daß mit der Aufhebung des Orts das Universum aufgehoben wird, widerlegt sich selbst. Denn wenn man fragt, woher denn das Universum entstanden sey, so bleibt die Antwort aus. Epikur that als Jüngling diese Frage an einen Grammatiker, der ihm sagte,

das Chaos sey zuerst entstanden. Der Grammatiker entschuldigte sich damit, es sey nicht seines Amts, das zu lehren; er müsse darüber die Philosophen fragen, die es — eben so wenig wissen.

Die Skeptiker liessen es nicht bloß dabey bewenden, die Unzulänglichkeit der vorgebrachten Gründe für die objective Existenz des Raumes darzuthun. Es fehlte ihnen nicht auch an besondern Argumenten, um zu zeigen, daß sich über die Existenz oder Nichtexistenz des Raumes gar nichts dogmatisch festsetzen lasse. Erstlich: Der Raum ist entweder ein Körper, oder ein Leeres (κενον). Ein Körper kann er nicht seyn, weil der Raum den Körper aufnimt, und dann ein neuer Raum für ihn erforderlich wäre, worein er selbst aufgenommen würde. Er ist aber auch nicht das Leere. Wäre er dieses, so würde das Leere entweder bleiben, wenn der Körper es ausfüllte; oder es würde verschwinden; oder vernichtet werden. Bliebe das Leere, so wären das Leere und das Erfüllte zugleich. Dasselbe Ding kann aber nicht zugleich leer und erfüllt seyn. Verschwindet das Leere, so wird der Körper in das Leere selbst verwandelt; denn was seinen Ort gegen einen andern Körper vertauscht, ist ein Körper. Das Leere aber ist kein Körper, und es verschwindet also auch nicht, wenn der Körper es erfüllt. Das Leere kann auch nicht untergehn. Was untergeht, muß entstanden und der Veränderung fähig seyn. Dies ist aber nur ein Körper. Das Leere ist kein Körper; also geht es auch nicht unter. Zweytens: Wenn der Raum den Körper enthält, so muß er ausserhalb dem Körper seyn. Er muß also entweder Materie oder Form, oder ein Zwischenraum zwischen den Grenzen der Körper, seyn. Aber Materie ist er nicht, was keines Beweises mehr bedarf. Er ist

ist auch nicht Form, weil die Form von der Materie unzertrennlich ist, der Ort aber vom Körper gesondert werden kann. Er ist auch kein Intervall zwischen den Grenzen der Körper; denn dann würden die Grenzen ihn enthalten; und der Raum will nicht enthalten seyn; er will selbst andere Dinge enthalten. Auch wäre das Intervall nichts anders, als wie der begrenzte Körper selbst, und dann wäre der Ort ein Körper, was ungereimt ist. Sextus erwähnt hier der Aristotelischen Bestimmung des Raumes, nach welcher der Raum die äusserste Grenze des umschliessenden Körpers ist. So ist das Ende des Wassers der Ort der Erde, das Ende der Luft der Ort des Wassers, das Ende des Feuers der Ort der Luft, und das Ende des Himmels der Ort des Feuers. Der Himmel aber ist nach dem Aristoteles in keinem Orte, sondern in sich selbst; er ist; aber er ist nirgendwo. Sextus zeigt, daß hier Aristoteles mit sich selbst in einen Widerstreit gerathe. Nach ihm ist die oberste Gottheit die Grenze des Himmels. Entweder nun ist Gott von der Grenze des Himmels verschieden, oder diese Grenze des Himmels selbst ist die Gottheit. Ist jenes, so giebt es etwas ausser dem Himmel, und dieses Etwas ist der Ort des Himmels, was er doch leugnet. Ist dieses, so ist die Gottheit selbst der Ort aller Dinge; was noch ungereimter ist. Ueberhaupt aber, wenn die Grenze des umschließenden Körpers der Ort für den umschlossenen Körper ist, so ist diese Grenze entweder körperlich, oder unkörperlich. Ist sie körperlich, so muß sie selbst in einem Orte seyn, und dann ist sie nicht mehr Ort. Ist sie unkörperlich, so kann sie keinen Körper befassen. Die Behauptung, der Himmel sey in sich selbst, erklärt Sextus für lächerlich.

Die Skepsis in Ansehung der objectiven Existenz des Raumes mußte sich nothwendig auch über die Bewegung verbreiten. Sextus entwickelt vorläufig die verschiedenen Begriffe der objectiven Bewegung, die von den ältern Dogmatikern aufgestellt waren. Aristoteles hatte sechs Arten der Bewegung unterschieden, den Uebergang von einem Orte zum andern, die Veränderung, das Entstehn, das Untergehn, die Zunahme und die Abnahme. Andere, unter ihnen auch Aenesidem, führten diese auf zwey Hauptgattungen der Bewegung zurück, Veränderung und die Bewegung im Raume. Aber auch die Veränderung rechneten mehr Physiker, z. B. Epikur, zur räumlichen Bewegung. Denn die Veränderung der Qualitäten eines Körpers setzt unstreitig eine Veränderung des Orts voraus. Ein Ding, das sich räumlich bewegt, bewegt sich entweder ganz, oder theilweise; jenes, wenn z. B. ein Pferd läuft, ein Mensch geht; dieses, wenn die Theile einer Kugel sich um den Mittelpunkt drehn, während die Kugel an demselben Orte bleibt. Sextus richtet mit Recht seine Skepsis vorzüglich gegen den Begriff der objectiven räumlichen Bewegung *).

Es gab drey philosophische Parteyen in Ansehung der Lehre von der Bewegung. Die eine behauptete die objective Existenz derselben, wie die Pythagoreer, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit, Epikur, die Stoiker, Plato und Aristoteles. Die zweyte leugnete die Wirklichkeit der Bewegung, wie die Eleatiker. Die dritte, oder die Skeptiker, lehrte, daß sich weder für noch wider die objective Existenz der Bewegung entscheiden lasse. Die Leugner der Bewegung beriefen sich, wie Sex-

*) *Sext.* adv. Mathem. lib. X. S. 37 sq.

Sextus im Allgemeinen anmerkt, auf die unendliche Theilbarkeit des Raumes, vermöge deren kein Körper sich im Raume wirklich bewegen könne. Zu ihnen gehörte Diodorus Kronus, der zwar die Bewegung für Etwas erklärte, aber zugleich behauptete, daß nichts wirklich bewegt werde. Die Skeptiker hingegen gaben zwar zu, daß die Bewegung erscheine, aber nach philosophischen Begriffen sey sie nichts.

Um den Skepticismus in der Lehre von der Bewegung darzuthun, setzte Sextus die Gründe umständlicher aus einander, welche die erwähnten philosophischen Parteyen gegen einander vorbrachten. Man erklärte die Bewegung für den Uebergang von einem Orte zum andern. Aber eine Kugel kann sich bewegen, und doch in demselben Orte bleiben. Man änderte also die Erklärung, und sagte: Bewegung ist der Uebergang des ganzen Körpers oder der Theile des ganzen Körpers von einem Orte zum andern. Auch diese Erklärung erschöpft den Begriff nicht. Es giebt Körper, deren einzelne Theile sich bewegen, während andere Theile an demselben Orte bleiben, wo also weder der ganze Körper, noch die Theile des ganzen Körpers sich bewegen, z. B. wenn eine Thür auf- und zugemacht wird, bewegt sich die Thür, aber nicht ihre Angel. Noch merkwürdiger ist diejenige Bewegung eines Körpers, wo er weder ganz, noch theilweise, seinen Ort verläßt. Wenn z. B. jemand in einem segelnden Schiffe vom Vordertheile nach dem Hintertheile zu einen Schritt thut, so wird das Schiff, während er den Schritt rückwärts thut, eben so weit vorwärts rücken; er wird sich also bewegen, und doch weder ganz noch theilweise seinen Ort im Raume verlassen. Auch kann sich ein einfacher Körper im Kreise bewegen; dann be-

bewegt er sich nicht ganz, weil er sich im Kreise bewegt, und nicht theilweise, weil er keine Theile hat. Eben so könte man sich eine Linie denken aus lauter einfachen Körpern der Reihe nach zusammengesetzt. Diese bewegte sich an demselben Orte um ihre Axe. Dann würde sie als ganz in demselben Orte bleiben; sie würde sich aber auch nicht theilweise bewegen, weil einfache Körper keine Theile haben. Diejenigen, welche einfache Körper und eine Grenze der Theilbarkeit annehmen, erinnert Sextus, können diese Einwürfe nicht widerlegen; diejenigen aber, welche unendliche Theilbarkeit behaupten, erwiedern, daß die Kreisbewegung einfacher Körper nur gedacht würde, nicht aber in der Wirklichkeit statt finden könne *).

Diejenigen, welche die objective Wirklichkeit der Bewegung behaupten, stützen sich auf die Erfahrung, welche dieselbe als eine Thatsache bewährt. Nur darin weichen sie von einander ab, daß nach einigen sich die Bewegung auf die unmittelbare Wahrnehmung der Sinne gründet, andere aber die unmittelbare sinnliche Wahrnehmung derselben leugnen, und sie für einen aus sinnlicher Wahrnehmung geschlossenen

*) Aristoteles nennt die Leugner der Wirklichkeit der Bewegung *στασιωτας της φυσεως και αφυσικους*, die das Rad der Natur gleichsam stille stehen machen, und alle Natur (das Princip der Bewegung) aufheben. Sehr sinnreich sagt Plato einmal im Theätet gegen eben diese Partey: *εαν δε οἱ του ὁλου στασιωται αληθεστερα λεγειν δοκωσι, φευξομεθα παρ' αυτους απ' αυτων και τα ακινητα κινουντων.* Ein ähnliches Raisonnement, wie das des vortrefflichen Jacobi, wo er aus dem Fatalismus gegen den Fatalismus schließt. Eine Prüfung der hier vom Sextus erörterten Gründe gegen die Bewegung s. beym *Gassendi* in physiolog. Epicuri p. 235 sq.

nen Begriff erklären. Die ersten berufen sich darauf, daß der Körper in Ruhe und der Körper in Bewegung den Sinnen (z. B. dem Sinne des Gesichts) nicht einerley, sondern verschiedene Empfindungen erregten; daher könne die Bewegung unmittelbar empfunden werden. Die andern, die die sinnliche Wahrnehmung der Bewegung leugnen, und diese für etwas Gedachtes annehmen, leiten alle Bewegung aus der Erinnerung her. Vermittelst dieser dächten wir, derselbe Körper, welcher jetzt in diesem Orte ist, sey vorher in einem andern gewesen, und hieraus entstehe der Begriff der Bewegung. Das Erinnern aber sey keine Fähigkeit der Sinne, sondern ein Vermögen der Vernunft. Auch könne die Bewegung nur vorgestellt werden als die Verlassung und Einnahme eines Orts; der Ort aber sey nichts sinnlich empfindbares; die Verlassung und Einnahme eines Orts könne nur vom Gedächtnisse aufgefaßt werden, denn die Sinne behalten nichts. Uebrigens ist es für das Dogma von der Wirklichkeit der objectiven Bewegung gleichgültig, ob sie durch die Sinne aufgefaßt, oder durch den Verstand aus den sinnlichen Empfindungen gefolgert wird; sie ist doch überhaupt Thatsache der Erfahrung, und als solche evident. Wir sehen, daß die Sonne aufgeht und untergeht, daß die Jahrszeiten auf einander folgen, daß Schiffe aus einem Hafen in entfernte Hafeln segeln, und wieder zurückkommen. Diese Facta lassen sich nicht wegvernünfteln, und Diogenes der Cyniker hatte Recht, daß er einen Zweifler an der Wirklichkeit der Bewegung dadurch widerlegte, daß er vor ihm auf und nieder spatziren gieng.

Sextus bemüht sich die widerstreitenden Sätze: Die Bewegung ist nichts, und: Die Bewegung

gung ist etwas objectiv Wirkliches, noch schärfer zu beweisen, und eben dadurch das skeptische Resultat, daß sich über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Bewegung überall nichts festsetzen lasse. Thesis: Die Bewegung ist nichts Wirkliches; denn wenn Etwas zuerst bewegt wird, wird es entweder durch sich selbst bewegt, oder durch eine Ursache ausser ihm. Nun läßt sich aber beweisen, daß etwas weder durch sich selbst, noch durch eine Ursache ausser ihm bewegt werde. Also wird überhaupt nichts bewegt. — A. Wird etwas von einem andern Dinge bewegt, so ist das bewegende Ding mit dem bewegten entweder zugleich in Bewegung, oder nicht. Nimt man das erstere an, so müßten, wenn irgend ein Ding bewegt wird, alle übrige Dinge zugleich mit in Bewegung seyn; dies ist aber ungereimt; nimt man das andere an, so muß doch das Bewegte von dem Bewegenden auf irgend eine Art afficirt werden; diese Afficirung kann in nichts anderem bestehen, als daß das Bewegte einen Zuwachs, oder eine Abnahme, oder eine Veränderung leidet von den Bewegenden; die Objectivität dieser Affectionen ist aber im höchsten Grade zweifelhaft und unbegreiflich; es ist also nicht einzusehn, wie das bewegte Ding bewegt werde, wenn das Bewegende nicht zugleich mit in Bewegung ist. Es folgt, daß überhaupt nichts von einem andern Dinge bewegt wird. Es erhellt eben dieses, daß durch Affection von einem andern Dinge nichts bewegt werden kann, auch daraus, weil, wenn das Gegentheil gesetzt wird, die Atomen unbeweglich wären, indem diese keiner Affection fähig sind. Ferner müßte das Bewegende wieder bewegt werden, und die Reihe der Bewegursachen verlöre sich in das Unendliche; was ungereimt ist. — B. Wird etwas

durch

durch sich selbst bewegt, so ist es entweder seiner Natur gemäß nach allen Richtungen hin beweglich, oder nur nach einer bestimten Richtung. Im erstern Falle ist kein Grund da, warum es sich heraufwärts oder herunterwärts, vorwärts oder rückwärts, bewegen könte, indem es nach allen Richtungen auf gleiche Weise beweglich ist. Im andern Falle, wenn die Natur des Dinges eine bestimte Richtung der Bewegung mit sich bringt, so werden, danach diese Richtung bestimt ist, alle Dinge heraufwärts oder herunterwärts sich bewegen. Hätten aber einige Dinge die Richtung in die Höhe, und andere in die Tiefe, so würde keine Verbindung der bewegten Körper entstehen können. Denn bewegten sich alle Dinge vom Mittelpunkte aus nach den Grenzen zu, so würde das Weltall aufgelöst. Wird eine Richtung der Bewegung der Dinge von den Grenzen zum Mittelpunkte gedacht, so folgt diese entweder demselben Perpendikel, oder nicht. Ist das erste, werden die Dinge auf einander stoßen, und wenn ihre Kräfte gleich sind, in Ruhe gerathen; dann kann kein Zwang zur Bewegung heraufwärts oder herniederwärts statt finden. Haben sie auch nicht gleiche Kräfte, so werden doch alle Dinge an einem Orte zusammengedrängt werden, entweder heraufwärts, wenn die Dinge, deren Bewegung in die Höhe gerichtet ist, die stärkeren sind, oder im entgegengesetzten Falle herniederwärts. Folgt aber die Richtung der Bewegung nicht demselben Perpendikel, so werden sich die Dinge (die Elemente) auch niemals vereinigen, und es wird keine Zusammensetzung möglich seyn. Die Conclusion ist, daß auch nichts durch sich selbst bewegt werden könne. — Ferner: Alles, was bewegt, kann nur bewegen durch Stoß, oder Anziehung, oder Druck.

Sollte

Sollte nun ein Ding durch sich selbst bewegt werden, so müßte es entweder sich selbst durch Stoß bewegen, und da wäre es als das Stoßende hinter sich selbst; oder es müßte sich durch Anziehung bewegen, und da wäre es als das Anziehende vor sich selbst; oder es müßte sich durch Druck bewegen, und da wäre es als das Drückende über sich selbst. Alles dieses ist aber ungereimt. Also kann ein Ding nicht durch sich selbst bewegt werden.

Sextus führt hierauf genauer eine schon vorher berührte Argumentation des Diodorus Kronus gegen die objective Wirklichkeit der Bewegung aus. Diodor leugnete inzwischen nur die Wirklichkeit einer gegenwärtigen Bewegung; nahm aber eine geschehene Bewegung an. Daß keine gegenwärtige Bewegung sey, folgerte er aus seiner Hypothese von untheilbaren Körpern. Ein untheilbarer Körper muß in einem untheilbaren Orte enthalten seyn; daher kann er nicht in ihm bewegt werden, weil er ihn ganz erfüllt; was bewegt werden soll, muß einen größern Ort haben, als welchen es einnimt; der Körper kann gleichwohl nicht in dem Orte bewegt werden, in welchem er nicht ist, eben weil er noch nicht in ihm ist; also existirt keine Bewegung gegenwärtig wirklich. Es muß aber eine Bewegung vorhergegangen seyn; denn das Ding, das vorher in einem gewissen Orte erschien, erscheint hernach in einem andern; dies setzt eine geschehene Bewegung voraus. Diodor verfiel hier in eine Absurdität, indem er einer andern ausweichen wollte. Wie kann eine Bewegung vorhergegangen seyn, wenn niemals eine gegenwärtige Bewegung existirt? Diodor benutzte auch das bekante Argument des eleatischen Zeno: Ein Ding kann sich entweder in einem Orte

wegen, in welchem es ist, oder in einem Orte, in welchem es nicht ist; aber in dem Orte, in welchem es ist, ruht es, kann sich also nicht darin bewegen, und in dem, in welchem es nicht ist, kann es sich nicht bewegen, weil es nicht in dem Orte ist. Gegen den Diodor hatten schon mehrere der ältern Philosophen argumentirt. Man hatte sich auf die Kreisbewegung eines Körpers berufen, woraus folgen sollte, daß ein Körper allerdings in dem Orte, welchen er einnimt, sich bewegen könne. Man hatte ferner dem Diodor einen falschen Begriff der Bewegung vorgeworfen. Dieser befasse nicht bloß den Ort a quo, sondern auch den Ort ad quem. Man könne daher weder sagen, daß ein sich bewegendes Ding in dem Orte sich bewege, in welchem es ist, noch, daß es in dem sich bewege, in welchem es nicht ist; sondern es bewege sich in beyden. Andere glaubten dadurch auszuweichen, daß sie einen zweydeutigen Gebrauch des Begriffes vom Orte aufdeckten, auf welchem die obige Argumentation des Diodor beruhe; der Ort werde bald in unbestimtem Sinne genommen (z. B. in Alexandria), wo jemand Raum genug zur Bewegung habe; bald in strengerm Sinne für die Grenze des erfüllenden Körpers; in jener Bedeutung des Orts habe Diodor Unrecht; in dieser Recht. Endlich wollten einige den Diodor dadurch widerlegen, daß seine Argumentation von einem disjunctiven Satze ausgehe, dessen beyde Glieder er hernach als falsch beweise; wodurch seine Argumentation sich widerspreche. Diodor vertheidigte sich gegen diese Einwürfe mitunter sehr sophistisch, wie Sextus gezeigt hat. Sein Satz: Es ist keine gegenwärtige Bewegung wirklich, aber es giebt eine geschehene Bewegung, ist nur der ersten Hälfte nach

wahr, und insofern wurde er durch die erwähnten Gegengründe nicht umgestoßen; aber der andern Hälfte nach ist er falsch *).

Für

*) Daß eine geschehene Bewegung möglich sey ohne eine mögliche gegenwärtige, suchte Diodor durch Exempel, wie folgende, zu erläutern: Jemand hat vor einem Jahre geheyrathet; ein anderer nach einem Jahre. Von beyden kann man nur sagen: sie haben geheyrathet; aber nicht: sie heyrathen. Hier ist das Präteritum wahr, das Präsens nicht; denn indem der Eine heyrathete, heyrathete der Andere nicht. Man könte nur dann sagen: sie heyrathen, wenn Beyde zugleich heyrathen. Eben so: Helena hat nach einander drey Männer gehabt (den Menelaus, Paris und Deiphobus). Man kann nicht sagen: Helena hatte drey Männer. Das Präteritum ist wahr; aber nicht das Imperfectum. — Das Sophisma liegt in der Zweydeutigkeit des Satzes: Sie haben geheyrathet. Er kann bedeuten: A und B haben zugleich geheyrathet; dann ist der Satz im Präsenti falsch. Er kann aber auch bedeuten: A hat vor einem Jahre geheyrathet, und B nach einem Jahre geheyrathet; dann kann der Satz auch im Präsenti wahr seyn. — Die übrigen angeführten Gegengründe betreffen nur den Satz: Die Bewegung ist nicht objectiv wirklich, und diesen widerlegen sie nicht. Hierbey will ich nicht verweilen. — Sextus erwähnt noch besonderer Argumente des Diodor gegen die Wirklichkeit der Bewegung, die er aber selbst sophistisch nennt. Erstlich: Was bewegt wird, ist in einem Orte; was aber in einem Orte ist, wird nicht bewegt; also wird das, was bewegt wird, nicht bewegt. Zweytens: Es giebt eine zwiefache Bewegung, die eine den meisten Theilen eines Dinges nach, die andere allen Theilen des Dinges nach. Von beyden Arten der Bewegung scheint jene vor dieser herzugehn. Denn damit sich überhaupt ein Ding ganz bewege, muß es als sich vorher den meisten Theilen nach bewegend gedacht werden. Nun giebt es aber keine Bewegung den meisten

Für wichtiger als die bisher ausgeführten Argumente gegen die objective Wirklichkeit der Bewegung hält Sextus selbst nachstehende: Erstlich: Wenn etwas bewegt wird, wird es jetzt bewegt. Wird es jetzt bewegt, so wird es in dem gegenwärtigen Zeitmomente bewegt; also in einem untheilbaren Zeitmomente. Denn wird das gegenwärtige Moment getheilt, so wird es überhaupt in das vergangene und künftige Moment getheilt, und dann existirt gar kein gegenwärtiges. Wird aber etwas in einer untheilbaren Zeit bewegt, so rückt es auch durch untheilbare Orte, und in diesen wird es nicht bewegt. Indem es nehmlich in dem ersten untheilbaren Orte ist, wird es nicht bewegt, weil es noch in dem ersten untheilbaren Orte ist; und wenn es wiederum in dem zweyten untheilbaren Orte ist, so wird es nicht bewegt, sondern es ist bewegt worden. Also wird

sten Theilen nach. Denn man denke sich einen Körper aus drey einfachen Theilen bestehend, wovon zwey bewegt werden, ein Theil aber nicht. Nun kann man noch einen vierten, fünften, sechsten Theil u. w. hinzufügen, die ebenfalls nicht bewegt werden. Dann wird Bewegung seyn, und gleichwohl nicht den meisten Theilen des Dinges nach. Also ist keine Bewegung des Dinges den meisten Theilen desselben nach möglich; also überhaupt keine Bewegung. Das Sophistische des ersten Arguments ist in die Augen fallend. Bey dem andern liegt es darin, daß, so wie man den vierten Theil hinzusetzt, die Bewegung den zwey Theilen nach aufhört, und nicht, wie Diodor annahm, als fortwährend gedacht werden muß. Denn die zwey Theile in dem aus drey Theilen bestehenden Dinge sind dann nicht die meisten mehr, wenn ein vierter hinzugesetzt wird; die Bewegung den meisten Theilen nach kann, also nicht mehr statt finden.

wird überhaupt nichts bewegt. Zweytens: Die Bewegung hat drey nothwendige Bedingungen, den Körper, den Ort, und die Zeit. Die Bewegung geschieht also entweder bey vorausgesetzter unendlicher, oder bey begrenzter Theilbarkeit derselben, oder daß einige unendlich, andere endlich theilbar sind. Man mag aber hiervon annehmen, was man will, so läßt sich doch die objective Wirklichkeit der Bewegung nicht erweisen. — Nimt man die unendliche Theilbarkeit mit den Stoikern an, so lehrt die unmittelbare sinnliche Erfahrung, daß die Bewegung des Körpers im Raume fortschreitend durch Apprehension eines Theils des Raumes nach dem andern erfolge. Nun kann aber kein Körper den folgenden Theil des Raumes apprehendiren, er muß erst den vorhergehenden apprehendirt haben, und so geht das in's Unendliche fort. Daß ein Körper zugleich den vorhergehenden und den folgenden Raum apprehendire, ist unmöglich; also wird kein Körper wirklich bewegt. Ferner werden die unendlichen Theile des Raumes durch die unendliche Materie bestimt, die den Raum erfüllt, so widerspricht sich die Bewegung ebenfalls. — B. In noch mehr Schwierigkeiten werden diejenigen verwickelt, welche die endliche Theilbarkeit vom Körper, Ort und Zeit annehmen, wie die Epikureer. Es leidet hier erstlich das Raisonnement des Diodor Anwendung. Wenn der einfache Körper in dem ersten untheilbaren Orte ist, wird er nicht bewegt; denn er hat ihn erfüllt; und wird er in dem zweyten Orte gedacht, so wird er nicht bewegt; folglich geschieht überhaupt keine wirkliche Bewegung. Ferner: Man denke sich einen Raum, der aus neun untheilbaren Orten der Reihe nach zusammengesetzt ist, und zwey Körper, die sich in demselben mit gleicher Geschwindigkeit von

bey=

beyden Enden gegen den Mittelpunkt zu bewegen. Weil die Bewegung gleiche Geschwindigkeit hat, so muß jeder Körper durch vier Punkte gehen. Sobald sie an den fünften, der zwischen beyden vier in der Mitte ist, gekommen sind, werden sie entweder beyde stille stehen; oder der eine wird vor dem andern den fünften Punkt präoccupiren; oder beyde werden den fünften Punkt jeder zur Hälfte einnehmen. Daß beyde vor dem fünften Punkte stille stehen, ist nicht wahrscheinlich; denn sie haben gleiche Geschwindigkeit, und ihre Bewegung leidet keinen Widerstand. Daß der eine vor dem andern den fünften Punkt occupirt, widerspricht der Voraussetzung, daß sie sich mit gleicher Geschwindigkeit bewegen. Nehmen aber beyde den fünften Punkt jeder zur Hälfte ein, so ist dieser fünfte Punkt (der Ort) theilbar; dann sind auch die Körper theilbar, denn nur ein Theil derselben nimt einen Theil des Orts ein; und auch die Zeit ist theilbar, weil ein Körper nicht in derselben Zeit einen ganzen Ort einnimt, in welcher er einen Theil des Orts einnimt. Ferner, wenn Alles aus einfachen untheilbaren Elementen besteht (Ort, Zeit und Körper), so würde daraus folgen, daß alles, was bewegt wird, sich mit gleicher Geschwindigkeit bewegen, und die Sonne sich nicht schneller bewege, als die Schildkröte; denn beyde vollenden in einer untheilbaren Zeit einen untheilbaren Raum; welche Behauptung gleichwohl ungereimt seyn würde. — C. Die Meynung, daß einige Dinge in's Unendliche theilbar, andere endlich theilbar seyen, hat Strato, der Physiker, aufgestellt. Er glaubt, die Zeit ende in einem letzten Moment; der Ort aber und der Körper seyen in's Unendliche theilbar, und was bewegt werde, bewege sich in einer untheibaren Zeit zugleich ganz durch einen theilba-

baren Raum. Z. B. Man setze einen Raum vier Finger breit, so wird der bewegte Körper diesen Raum in zwey untheilbaren Zeitmomenten vollenden. Nun nehme man aber einmal statt des vier Finger breiten Raumes einen drey Finger breiten Raum, so wird der bewegte Körper den letzten durchlaufen in einem und einem halben Zeitmomente. Also ist die Zeit ebenfalls theilbar. Ferner: Wenn in einer untheilbaren Zeit der bewegte Körper einen theilbaren Raum durchläuft, so wird etwas ohne Ursache ruhen. Es ruht aber nichts ohne Ursache. Also — man setze eine Tiefe von zehn Ellen, und lasse eine bleyerne Kugel herabfallen, und diesen Raum in einer kleinsten Zeit vollenden. Man füge aber dem gegebenen Raume noch einen andern von einer Elle hinzu, und lasse die Kugel wieder von derselben Höhe herabfallen, so wird sie, wenn sie an die hinzugefügte elfte Elle Raum gekommen ist, entweder ruhen, oder auch diese durchlaufen. Ruhet die Kugel, als ein schwerer Körper, dessen Bewegung keinen Widerstand antrifft, so ruht etwas ohne Ursache, und das ist ungereimt. Bewegt sie sich aber durch einen Raum von zehn Ellen in einer untheilbaren Zeit, so muß sie die zugefügte elfte Elle des Raumes, da sie dieselbe Bewegung fortsetzt, in einem Zehntel jener Zeit durchlaufen; woraus folgt, daß jene Zeit nicht untheilbar war, sondern auch zehn Theile hatte. Ferner: Wenn das in einer untheilbaren Zeit Bewegte einen ganzen theilbaren Raum vollendet, so muß es in einer und derselben Zeit nothwendig in allen Theilen des Raumes seyn. Ist es dieses aber, so ist keine Bewegung im Raume, sondern Ruhe, und das ist ungereimt. Ferner: Es kann nichts in untheilbarer Zeit durch einen theilbaren Raum bewegt werden; denn da würde dasselbe

Ding

Ding in derselben Zeit warm und kalt, erleuchtet und unerleuchtet seyn. Man setze einen Raum von zwey Ellen; die eine Elle sey durch Feuer erwärmt, die andere sey kalt; so wird das Ding, das diesen Raum in einer untheilbaren Zeit durchläuft, in der erwärmten Elle warm, und in der kalten kalt seyn. Da es aber in untheilbarer Zeit sich bewegt, so wird es zugleich warm und kalt seyn, was sich widerspricht. Endlich: Findet eine Bewegung durch den theilbaren Raum in untheilbarer Zeit statt, so müßte ein Ding in einem Zeitmomente sich nicht etwa durch einen bestimten Raum, sondern durch den Raum überhaupt bewegen. Wenn also die objective Wirklichkeit der Bewegung nicht gerettet werden kann, man mag unendliche oder endliche Theilbarkeit annehmen, oder einige Dinge für unendlich, andere für endlich theilbar halten; gleichwohl die Erfahrung unaufhörlich Bewegung zeigt; so muß man seinen Beyfall zurückhalten, da die Evidenz beyder Sätze: Es giebt keine wirkliche Bewegung; und: Es giebt wirkliche Bewegung, gleich stark ist.

Durch die skeptische Untersuchung der Bewegung war auch der Zeitbegriff verdächtig geworden; und dies mußte auf eine genauere Kritik der Gültigkeit seines Gebrauchs auch in anderweitigen Beziehungen, z. B. in Beziehung auf die Fragen: ob die Welt ewig sey, oder einen Anfang habe? hinleiten. Sextus bemerkt und prüft zuvörderst die verschiedenen Erklärungen von der Zeit, welche die ältern Philosophen gegeben hatten. Einige hatten die Zeit erklärt als den Unterschied der Weltbewegung (διαστημα της του κοσμου κινησεως); andere als die Bewegung der Welt selbst (αυτην την τοιαυτην του κοσμου κινησιν). Nach der einen Erklärung

aber sowohl, als nach der andern, ist die Zeit nichts Wirkliches. Denn wenn der Unterschied der Bewegung und die Bewegung nichts sind, abgesondert von dem Dinge, das bewegt wird, so wird auch die Zeit abgesondert von der Welt, die bewegt wird, nichts seyn; vielmehr wird die Welt in einem gewissen Verhältnisse die Zeit selbst werden, was ungereimt ist. Ferner kann man sich denken, daß die Weltbewegung eine Zeitlang aufhöre; die Zeit kann also nicht die Weltbewegung seyn. Drittens: Alle Bewegung geschieht in der Zeit; daher muß auch die Weltbewegung in der Zeit geschehn. Die Zeit ist aber nicht in der Zeit. Denn entweder würde sie in sich selbst, oder in einem Andern, oder in mehr Anderen seyn. Sie kann aber nicht in sich selbst seyn, weil sonst Eins und Zwey einerley seyn würden. Sie kann auch nicht in einem Andern seyn, weil weder einige gegenwärtige Dinge in einer nicht gegenwärtigen Zeit sind, noch einige nicht gegenwärtige Dinge in einer gegenwärtigen Zeit. Man kann also auch deßwegen nicht sagen, daß die Weltbewegung die Zeit sey. Viertens: Wie die Bewegung in der Zeit ist, so auch die Ruhe. Nun wird aber Niemand die Ruhe die Zeit nennen, also auch nicht die Bewegung kann für die Zeit erklärt werden. Fünftens: Die Weltbewegung ist immer dieselbe; die Zeit aber ist nicht immer dieselbe; sondern sie wird zuweilen gleich, zuweilen ungleich genannt, und wenn sie ungleich genannt wird, zuweilen mehr, zuweilen weniger. Die Weltbewegung und die Zeit sind also verschieden. Sechstens: Diejenigen, welche die Weltbewegung aufheben, aber doch eine Bewegung der Erde annehmen, wie Aristarch der Mathematiker, können nichts desto weniger die Zeit denken. Diejenigen

nigen ferner, welche in unterirdischen dunkeln Höhlen ihr Leben hinbrachten, oder blind gebohren sind, haben zwar keinen Begriff von der Weltbewegung; sofern sie aber sitzen, stehen, gehen, bekommen sie eine Idee von der Zeit, in welcher sie diese drey Thätigkeiten verrichten, und zwar einer grössern Zeit, in welcher sie alle drey, und einer kleinern, in welcher sie nur zwey oder eine verrichten. Können wir uns nun die Zeit denken, ohne von der Bewegung der Gestirne einen Begriff zu haben, müssen die Zeit und die Weltbewegung verschieden seyn *).

Aristoteles erklärte die Zeit für die Zahl dessen, was in der Bewegung vorher und nachher ist (αριθμον του εν κινησει πρωτου και ὑστερου). Ist diese Erklärung richtig, so wird das, was ruht und nicht bewegt wird, auch nicht in der Zeit seyn. Oder, wenn das, was nicht bewegt wird, auch in der Zeit ist, die Zeit aber die Zahl dessen ist, was in der Bewegung vorher und nachher ist; so wird das, was in der Zeit ist, zugleich ruhen und zugleich bewegt werden, was sich widerspricht. Strato der Physiker wich deßwegen vom Aristotelischen Begriffe der Zeit ab, und erklärte dieselbe für das Maaß aller Bewegung und Ruhe. So erstreck-

*) *Sext. Emp.* adv. Mathem. lib. X. S. 169. — Der hier erwähnte Aristarch war aus Samos, und blühte um Ol. CXXV. Er war durch seine astronomische Kentnisse im Alterthume vorzüglich berühmt, und machte mehrere wichtige astronomische Entdeckungen. S. *Hipparch.* ap. Ptolem. Magn. Syntax. lib. III. cap. 1. p. 63. Er wurde vom Kleanth ἀσεβειας wegen angeklagt, weil er die Behauptung gewagt hatte, daß die Erde, dieser feste Heerd des Universum's (του κοσμου ἑστια), bewegt werde.

streckte sich die Zeit auf alles, was bewegt und nicht bewegt würde, und alles, was geschieht, geschähe in der Zeit. Aber auch dieser Erklärung der Zeit steht sehr vieles entgegen. Daß Maaß der Bewegung und Ruhe (dasjenige, wodurch beyde objectiv genieſsen werden) ist in der Zeit, und ist nicht die Zeit selbst. Es würde folglich nach jener Erklärung die Zeit in der Zeit seyn, was sich widerspricht. Ferner: Wenn die Zeit darum das Maaß der Bewegung und Ruhe ist, weil sie mit der Bewegung und Ruhe als solchen, auf gleiche Weise fortläuft, so wird, da auch umgekehrt die Bewegung und Ruhe auf gleiche Weise mit der Zeit fortlaufen, die Zeit nicht mehr das Maaß von Bewegung und Ruhe seyn, als Bewegung und Ruhe das Maaß von der Zeit. Die Zeit ist auch etwas schwer Wahrzunehmendes; Bewegung und Ruhe aber können leicht wahrgenommen werden. Aus dem aber, was schwer wahzunehmen ist, kann man das leicht Wahrnehmbare am wenigsten herleiten.

Dem Demokrit und Epikur wurde nach Sextus folgende Erklärung der Zeit beygelegt: Sie sey das vorgestellte Bild von Tag und Nacht überhaupt (χρονος εστιν ἡμεροειδες και νυκτοειδες φαντασμα). Man muß sich, um diese Erklärung zu verstehn, an die Theorie jener beyden Weltweisen vom Ursprunge der Vorstellungen von Dingen ausser uns erinnern, nach welcher sie glaubten, daß sich Bilder von den wirklichen Gegenständen absonderten, die durch den Raume in die Sinne eindrängen, und die Vorstellungen von den Gegenständen bewirkten. So meynten sie auch vermuthlich, die Zeit sey ein vorgestelltes Bild des Tages und der Nacht. Es läßt sich aber beweisen, daß Tag und Nacht nicht existiren

ren können, und daß also auch die Zeit nicht ein Bild des Tages sey und überhaupt nicht existire. Wenn man den Tag nimt, soferne er aus zwölf Stunden besteht, oder vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange, so sind, wenn die erste Stunde existirt, die übrigen elf noch nicht vorhanden; es ist alsdenn noch kein Tag; und wiederum, wenn die zweyte Stunde da ist, so existirt die erste nicht mehr, und die übrigen existiren noch nicht; daher wird auch auf diese Weise kein Tag existiren. Ja es existirt sogar nicht einmal eine Stunde. Denn diese besteht aus mehr Theilen, wopon einige noch nicht sind, andere nicht mehr sind; daher kann das, was aus ihnen zusammengesetzt ist, selbst nicht existiren. Wenn es aber weder einen Tag, noch eine Nacht, noch eine Stunde giebt, so kann auch die Zeit kein Bild hiervon seyn. Ferner: Man kann unter dem Tage zweyerley verstehen, entweder, was aus zwölf Stunden besteht, oder, die von der Sonne erleuchtete Luft. Die Epikureer nennen folglich die Zeit ein Bild des Tages in der einen oder der andern Bedeutung des letztern. In der ersten Bedeutung aber kann die Zeit kein Bild des Tages seyn; denn der Tag selbst (zwölf Stunden) ist die Zeit; es würde also die Zeit ein Bild von der Zeit seyn, was ungereimt ist. Die Zeit kann aber auch kein Bild des Tages als der von der Sonne erleuchteten Luft seyn; denn die Erleuchtung der Luft selbst geschieht in der Zeit, und wenn also die Zeit unser Bild dieses Tages wäre, so würde die Zeit in unserm Bilde seyn und entstehn, was noch ungereimter, als das vorhergehende, ist. Ferner: Wenn die Welt untergegangen seyn wird, wie Epikur glaubt, wird es weder einen Tag noch eine Nacht geben, mithin auch kein Bild des Tages und der Nacht.

Nacht. Nun wäre es gleichwohl ungereimt zu sagen, daß alsdenn keine Zeit wäre.

Die objective Wirklichkeit der Zeit kann aber auch noch auf eine directe Art (nicht bloß nach einem bestimten dogmatischen Begriffe derselben) bestritten werden. Wenn die Zeit ist, so ist sie entweder endlich, oder unendlich; es kann aber bewiesen werden, daß die Zeit weder endlich, noch unendlich ist; also ist überhaupt keine Zeit. A. Ist die Zeit endlich, so war einmal eine Zeit, wo keine Zeit war, und es wird einmal eine Zeit seyn, wenn keine Zeit seyn wird. Denn einmal gewesen seyn und künftig seyn sind verschiedene Zeitverhältnisse. Eines oder das andere des Obigen anzunehmen, wäre ungereimt. Die Zeit ist also nicht endlich. B. Ist die Zeit unendlich, so ist doch etwas von ihr vergangen, und etwas ist künftig. Jedes von diesen Zeittheilen ist entweder, oder ist nicht. Ist es nicht, so ist eben deßwegen die Zeit endlich, und dann tritt das Ungereimte ein, daß eine Zeit war und seyn wird, wo keine Zeit war und seyn wird. Sind aber beyde Zeittheile, das Vergangene und das Zukünftige, so werden sie beyde gegenwärtig (in praesenti) seyn, und dann ist das Vergangene und das Künftige gegenwärtig. Dies ist ungereimt. Also ist auch die Zeit nicht unendlich. Ist aber die Zeit weder endlich, noch unendlich, so ist sie überhaupt nicht. — Ferner: Was aus Dingen besteht, die nicht existiren, kann selbst nicht existiren; die Zeit besteht aus Dingen, die nicht existiren; denn das Vergangene ist nicht mehr, und das Künftige ist noch nicht; also existirt die Zeit auch nicht. — Drittens: Wenn die Zeit etwas ist, so ist sie entweder untheilbar, oder theilbar; es kann aber erwiesen werden, daß sie weder untheilbar, noch theil-

theilbar sey; also ist die Zeit überhaupt nicht. A. Die Zeit kann nicht untheilbar seyn; denn sie wird getheilt in das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige. B. Sie kann aber auch nicht theilbar seyn, weil das, was getheilt wird, durch einen Theil seiner selbst muß gemessen werden können, z. B. die Elle von der Handbreite, denn diese ist ein Theil jener; die Handbreite von der Fingerbreite u. w. Die Zeit müßte folglich auch durch einen Theil ihrer selbst meßbar seyn. Nun können aber nicht andere Zeiten durch die gegenwärtige Zeit gemessen werden. Denn wenn die gegenwärtige Zeit die vergangene messen sollte, so müßte die gegenwärtige Zeit in der vergangenen seyn; ist sie in der vergangenen, so ist sie nicht mehr die gegenwärtige, sondern die vergangene selbst. Und wenn das Künftige durch das Gegenwärtige gemessen werden soll, so wird das Gegenwärtige in dem Künftigen, und es wird selbst das Künftige nicht mehr das Gegenwärtige seyn. Mithin können andere Zeiten niemals durch die gegenwärtigen gemessen werden. Demnach ist die Zeit weder untheilbar noch theilbar, und also existirt sie überhaupt nicht. — Viertens: Die Zeit hat eine dreyfache Abtheilung, das Vergangene, Gegenwärtige und Künftige. Von diesen ist das Vergangene nicht mehr, und das Künftige ist noch nicht. Es ist also nur ein Theil derselben, das Gegenwärtige. Die gegenwärtige Zeit ist aber untheilbar oder theilbar. Sie kann nicht untheilbar seyn, weil in einer untheilbaren Zeit, wie Timon bemerkt, nichts natürlich theilbares seyn kann, kein Entstehen und Vergehen u. dgl. Ist sie untheilbar, so wird sie keinen Anfang haben, wodurch sie mit dem Vergangenen verknüpft wird, und kein Ende, wodurch sie mit dem Künftigen verbunden wird. Das, was

haupt keine Zeit. Das Entstehen und Vergehen könte von der Zeit prädicirt werden, weil es ein Vergangenes, Gegenwärtiges und Künftiges giebt. Legt man ihr gleichwohl diese Prädicate bey, so ist unbegreiflich, woher etwas entstehe, und worein etwas vergehe. Denn das Künftige ist noch nicht, und das Vergangene ist nicht mehr; aus dem aber, was nicht ist, kann nichts entstehen, und in des, was nichts ist, kann auch nichts vergehen. Die Zeit ist also überhaupt nichts. Siebentens: Die vorherige Argumentation läßt sich auch so vorstellen: Wenn eine Zeit ist, so entsteht sie entweder, oder nicht; oder etwas von ihr entsteht, und etwas nicht. Die Zeit aber kann weder entstehen, noch nicht entstehen; noch kann etwas von ihr entstehen, und etwas von ihr nicht entstehen; also ist die Zeit überhaupt nicht. A. Wenn die Zeit entsteht, so muß, da alles, was entsteht, in der Zeit entstehn muß, die Zeit selbst in der Zeit entstehn. Die Zeit wird also entweder in sich selbst, oder in einem Andern entstehn. Sollte sie in sich selbst entstehn, so wird etwas Entstandenes seyn, bevor es entstanden ist, was ungereimt ist. Die Zeit würde alsdenn zugleich seyn und nicht seyn. Die Zeit kann aber auch nicht in einem Andern entstehen, wie das Künftige in dem Gegenwärtigen, oder das Gegenwärtige in dem Vergangenen. Denn wenn eine andere Zeit in einer andern entsteht, so muß nothwendig eine jede ihre eigene Stelle verlassen, und die Stelle der andern einnehmen, so daß, weil die künftige Zeit in der gegenwärtigen entsteht, die künftige, gegenwärtig, und nicht künftig wird, und weil die gegenwärtige Zeit in der vergangenen entsteht, die gegenwärtige eine vergangene wird. Dasselbe Verhältniß wird umgekehrt statt finden müssen, wenn die ver-

tionen der Einheit. Die Stoiker erklärten die Zeit für unkörperlich, und zwar für einen bloß intelligibeln Gegenstand. Epikur nahm sie (nach der Auslegung des Demetrius des Lacedämoniers) für ein Accidens der Accidenzen (Tag, Nacht, Stunde, Affection, Unempfänglichkeit, Bewegung, Ruhe). Die Erklärungen des Aristoteles (mit der auch, nach dem Sextus, Plato zusammenstimmte) und des Strato sind schon oben erwähnt. Gegen die erste Erklärung: Die Zeit sey ein Körper, läßt sich gleich Folgendes einwenden: Jeder Körper wird entweder als ruhend oder als in Bewegung gedacht; was aber ruht oder bewegt wird, wird als in der Zeit ruhend oder sich bewegend gedacht; nun kann aber kein Körper als in einem Körper ruhend oder sich bewegend gedacht werden; also ist die Zeit kein Körper. Selbst nach der Meynung des Heraklit ist alles, was Körper ist, in der Zeit; die Zeit ist aber nicht in der Zeit; folglich das, was ist und was Körper ist, ist nicht die Zeit. Ferner nach dem Heraklit ist das, was ist, die Luft, wie Aenesidem sagt. Von der Luft aber ist die Zeit so wesentlich verschieden, wie Wasser, oder Feuer, oder Erde, die Niemand Zeit nennen wird. Gegen die Stoische Erklärung: Die Zeit sey ein unkörperlicher intelligibler Gegenstand, streitet dieses: Es kann kein allgemeinstes und höchstes Etwas seyn (το τι γενικωτατον), weil es weder körperlich, noch unkörperlich, noch körperlich und unkörperlich zugleich seyn kann. Denn wenn es körperlich ist, so müssen alle darunter gehörige Arten körperlich, und keine kann unkörperlich seyn. Ist es aber unkörperlich, so müssen wiederum alle darunter gehörige Arten unkörperlich, und keine kann körperlich seyn. Ist es endlich zugleich körperlich und unkörperlich, so müssen alle

alle darunter gehörige Arten zugleich körperlich und unkörperlich, und keine kann eines von beyden (körperlich oder unkörperlich) seyn. Da nun jenes höchste Etwas (vermöge seines Verhältnisses zu den gegebenen Arten in der Erfahrung) weder körperlich, noch unkörperlich, noch beydes zugleich seyn kann, so ist es überhaupt Nichts. Gegen die Epikurische Erklärung endlich, die Zeit sey das Accidens der Accidenzen, läßt sich Folgendes sagen; die auf irgend eine Weise beschaffenen Dinge gehören vielleicht zu denen, die in die Sinne fallen: Die Accidenzen der Substanzen aber, da sie mit den Substanzen einerley sind, können nicht als von den Substanzen verschieden für sich bestehen. Denn es giebt keinen Widerstreit ausserhalb des widerstreitenden Körpers, und kein Nachgeben ausser dem, was nachgiebt und dem Leeren; keine Bewegung ausserhalb dem Bewegten, keine Ruhe ausserhalb dem Ruhenden. So ist auch jedes Accidens nicht ausserhalb dem, wovon es ein Accidens ist. Wenn Epikur also verlangt, man müsse den Körper denken aus Größe, Figur, Widerstand und Schwere zusammengesetzt, so fordert er, daß man sich einen Körper denken soll aus Dingen bestehend, die nicht Körper sind. Denn wenn keine Größe möglich ist ausser einem Subjecte, wovon sie ein Prädicat seyn kann, keine Figur ohne den Gegenstand, kein Widerstand ohne ein Widerstehendes; wie ist es möglich, aus Undingen ein Unding als Körper zu denken? Wenn also zum Begriffe der objectiven Zeit nothwendig Accidenzen erforderlich sind; das Daseyn von Accidenzen aber ein Accidens als Subject voraussetzt; kein Accidens aber ein Subject ist; so kann auch die Zeit nicht wirklich existiren. Nicht zu gedenken, daß dasjenige, wovon die Zeit ein Acci-

dens

dens seyn soll, von der Art ist, daß die Realität desselben nicht begriffen werden kann, als Tag, Nacht, Stunde, Bewegung, Ruhe, Affection, Unempfänglichkeit; was in dem Obigen umständlicher erörtert worden ist. Gesetzt aber, man nehme die wirkliche Existenz von Tag, Nacht, Stunde, an; so wären doch diese selbst die Zeit. Gleichwohl soll nach dem Epikur die Zeit ein Accidens von diesen seyn: da wäre also die Zeit ein Accidens von sich selbst. — Das Resultat der ganzen Untersuchung ist wiederum: Es läßt sich über die objective Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit der Zeit nichts entscheiden.

Unter den Gegenständen, die mit einem objectiven Zeitbegriffe auf's innigste verbunden sind, ist die Zahl einer der wichtigsten, indem jedes Zeitmaaß die Zahl voraussetzt und ihrer bedarf. Ein ganz besondres Interesse für eine skeptische Prüfung der gangbaren Philosophie erhielt der Zahlbegriff noch durch den Gebrauch, welchen die Pythagoreer von ihm gemacht, die die Zahlen als die Principien und Elemente des Universums aufstellten. Aus diesem Grunde bemüht sich auch Sextus, die Pythagoreische Vorstellungsart von den Elementen der Dinge genauer zu entwickeln. Die Pythagoreer, sagt er, vergleichen die Naturphilosophen mit den Sprachforschern. So wie diese, um den Bau der Sprache kennen zu lernen, die Sprache in die einfachern Redetheile, und diese wiederum in Sylben und Buchstaben auflösen, so müssen die Physiker die letzten Elemente des Weltalls aufsuchen. Nun wäre es unphysikalisch (αφυσικον), die Erscheinungen als die letzten Principien des Universums anzunehmen. Denn was erscheint, muß aus Etwas bestehn, das nicht erscheint; was aber aus etwas besteht, ist nicht letztes Princip, sondern

dasjenige, woraus es besteht. Daher ist dasjenige, was die Erscheinungen constituirt, das Princip derselben, welches aber selbst nicht erscheint. Die Pythagoreer bestimten also intelligible Principien, und zwar nicht auf die gewöhnliche Weise. Denn diejenigen, welche behaupteten, daß Atomen, oder gleichartige Theile, oder Grundstoffe (molecules), oder überhaupt denkbare Körper die Elemente aller Dinge wären, hatten zwar insoferne Recht, daß sie die Weltelemente nicht als Erscheinungen bestimten; aber sie irrten doch darin, daß sie dieselben für Körper ausgaben; denn die Weltelemente müssen als Elemente den Körpern vorhergehn, also selbst unkörperlich seyn. Nimt man ewige und zwar körperliche Atomen an, so fehlt es doch immer dem Weltall an einem Princip. Ferner die bloßen unkörperlichen Principien sind noch nicht hinlänglich, um das Daseyn des Weltalls zu erklären. Auch die Ideen des Plato, die von den Körpern existiren, sind unkörperlich; alles, was wird und entsteht, wird und entsteht nach ihnen; aber die Ideen sind darum noch nicht die letzten Principien der Dinge; denn jede Idee für sich ist eine Einheit, und nur durch die Synthesis derselben mit einer oder mehr andern entstehn Zwey oder Drey oder Vier. Daher muß noch vor den Ideen etwas hergehn, nämlich die Zahl, so daß durch die Theilnahme an dieser Eins, Zwey, Drey u. w. von den Ideen prädicirt werden kann. Ferner die soliden Figuren werden vor den Körpern gedacht, da sie selbst eine unkörperliche Natur haben; aber sie sind wiederum nicht selbst die letzten Principien der Dinge. Denn jede von ihnen besteht aus Flächen, und diese besteht aus Linien, deren Begriff vorher gedacht wird, und die Linien setzen den Begriff der Zahlen voraus, indem

dem der Triangel aus drey, das Quadrat aus vier Linien zusammengesetzt ist, und selbst die Linie nicht ohne eine Zahl von mehr Punkten gedacht werden kann, und alle Zahlen sich auf die Einheit zurückführen lassen, denn die Zahl zwey ist Eine Zweyheit, die Zahl drey Eine Dreyheit u. w. Hierdurch scheint Pythagoras bewogen worden zu seyn, daß er die Einheit für das Princip aller Dinge erklärte, da durch die Theilnahme an derselben jedes Ding Ein Ding genannt, und auch als Ein Ding gedacht wird, soferne es nach seiner Identität gedacht wird. Wenn aber das Eins sich mit sich selbst verbinde nach einem Begriffe der Verschiedenheit (επισυντεθεισα έαυτη καθ' έτεροτητα), so bewirke es die unbestimte Zweyheit, weil von allen zählbaren und bestimten Größen keine dieselbe Zweyheit sey, sondern durch Theilnahme an jener Zweyheit überhaupt, nur als Zweyheit gedacht werde. Es giebt also zwey Principien der Dinge, die Einheit, wodurch alle zählbare Einheiten gedacht werden, und die unbestimte Zweyheit (Mehrheit, Mannigfaltigkeit), wodurch alle bestimte Zweyheiten gedacht werden *).

Die Wahrheit der angegebenen Principien des Universums bewiesen die Pythagoreer auch auf eine andere Art. Von den vorhandenen Dingen werden einige gedacht nach dem Begriffe der Verschiedenheit, andere nach dem Gegensatze, noch andere nach ihrem Verhältnisse. Nach dem Begriffe der Verschiedenheit werden die absoluten Dinge für sich, und die durch sich selbst begrenzt sind, gedacht, wie der Mensch, das Pferd, die Pflanze, deren jedes absolut gedacht wird, nicht durch sein Verhältniß zu einem andern Dinge. Nach

*) *Sext.* adv. Mathem. X. S. 248.

Nach dem Gegensatze werden Dinge gedacht, die einander widerstreiten, wie das Gute und das Uebel, das Recht und das Unrecht, Bewegung und Ruhe u. dgl. Nach dem Verhältnisse werden Dinge gedacht, die nur in Beziehung auf andere verständlich sind, wie Rechts, Links, Oben, Unten, Doppelt, Halb. Die nach dem Gegensatze gedachten Dinge werden aber unterschieden von den nach dem Verhältnisse gedachten, weil in den Entgegengesetzten der Untergang des Einen die Entstehung des Andern ist, wie z. B. bey Bewegung und Ruhe; die relativen Dinge aber existiren immer zugleich, und werden immer zugleich aufgehoben. Auch giebt es in den entgegengesetzten Dingen kein Mittleres, wohl aber zwischen den relativen. Zwischen Seyn und Nichtseyn ist nichts in der Mitte; aber zwischen dem Größern und Kleinern liegt in der Mitte das Gleiche. Da es nun drey Gattungsbegriffe der Dinge giebt, die absoluten, entgegengesetzten und relativen Dinge, so muß es über diesen höhere Gattungsbegriffe geben, die sie als Arten unter sich befassen. Wollte man diese Gattungsbegriffe aufheben, würde man damit auch jene Arten aufheben; hingegen könte man wohl diese Arten aufheben, ohne daß dadurch jene Gattungsbegriffe aufgehoben würden. Als den Gattungsbegriff der absoluten Dinge setzen die Pythagoreer das Eins. Denn so wie dieses absolut für sich ist, so sind auch alle concreten absoluten Dinge für sich. Von den entgegengesetzten Dingen erklärten sie als den Gattungsbegriff (Princip) das Gleiche und Ungleiche. Denn in Beziehung auf diese Begriffe werden Dinge einander entgegengesetzt. So wird die Ruhe gedacht in Beziehung auf den Begriff der Gleichheit, die weder ein Mehr noch ein Weniger aufnimt; die Be-

we-

wegung in Beziehung auf den Begriff der Ungleichheit; denn sie nimt ein Mehr und ein Weniger auf. Die relativen Dinge aber haben zum Gattungsbegriffe Uebermaaß und Mangel. Denn Groß und Größer, Viel und Mehr, Hoch und Höher, werden nur in Beziehung auf den Begriff des Uebermaaßes gedacht; das Kleine und Kleinere, Wenig und Weniger, Niedrig und Niedriger, nur in Beziehung auf den Begriff des Mangels. Da nun die absoluten, entgegengesetzten und relativen Dinge als Gattungen unter Gattungsbegriffen stehen; so erhebt sich die Frage: Ob diese letztern Gattungsbegriffe sich wieder auf andere zurückführen lassen? Die Gleichheit wird zurückgeführt auf das Eins; denn das Eins ist zuerst sich selbst gleich. Die Ungleichheit zeigt sich in dem Uebermaaße und Mangel; denn ungleich sind Dinge, von denen das eine übertrifft, das andere übertroffen wird. Aber das Uebermaaß und der Mangel finden wiederum ihre Wurzel in dem Begriffe der unbegrenzten Zweyheit; denn das erste Uebermaaß und der erste Mangel existiren in Zweyen, in dem Uebertreffenden und dem Uebertroffenen. Als letzte Principien aller Dinge offenbaren sich also die erste Einheit, und die unbegrenzte Zweyheit, aus welchen die bestimte Einheit und Mehrheit der zählbaren Größen hervorgehn soll. Die Einheit erklären denn die Pythagoreer für das wirkende Princip, und die unbestimte Zweyheit für das leidende. — Andere Pythagoreer ließen inzwischen die Körperwelt nicht aus jenem zwiefachen Principe, sondern aus einem Punkte entstehn. Durch den fließenden Punkt nämlich werde die Linie bewirkt; durch die fließende Linie die Fläche; die Bewegung der Fläche in die Tiefe bilde den Körper, der eine dreyfache Abmessung im Raume hat.

Nach der Erörterung des Pythagorischen Begriffes von den Zahlprincipien der Dinge, um deren willen der Begriff der Zahl selbst für die Philosophie noch wichtiger wurde, geht Sextus zur skeptischen Kritik jener Zahlprincipien und des Zahlbegriffs über. Von den zählbaren in die Sinne fallenden Dingen ist keines für sich Eins; es wird nur als Eins gedacht durch seine Theilnahme an dem Eins überhaupt, wie Ein Thier, Ein Stück Holz, Eine Pflanze. Hieraus aber folgt, daß, wenn das sinnlich wahrgenommene Thier Eins ist, die Pflanze, die nicht (als Thier) sinnlich wahrgenommen wird, nicht Eins seyn wird. Gleichwohl nennt man das, was nicht Thier ist, wie die Pflanze, auch Eins, und was nicht Pflanze ist, wie das Thier, ebenfalls Eins (Eine Pflanze). Nicht ein jedes der zählbaren Dinge also ist Eins. — Ferner: Dasjenige, in Beziehung auf welches ein Jedes als Eins gedacht wird, ist Eins und Vieles; Eines an und für sich (der Form nach); Vieles durch die in ihm begriffenen Merkmale (dem Inhalte nach). Diese Vielheit aber zeigt sich wiederum nicht in den zählbaren Dingen. Denn wenn es eine Vielheit der Thiere giebt, wird es keine Vielheit der Pflanzen geben, und im Gegentheile, giebt es eine Vielheit der Pflanzen, so wird es keine Vielheit der Thiere geben. Gleichwohl wird von den Pflanzen, Thieren und sehr vielen andern Dingen eine Vielheit prädicirt. Die Vielheit also, die in den zählbaren Dingen vorkomt, ist keine wahre Vielheit, sondern diejenige ist die wahre, in Beziehung auf welche eine Vielheit der Sinnendinge gedacht wird. — Wenn inzwischen die Pythagoreer so raisonniren, so ist es eben so, als ob sie behaupteten: Von einzelnen Menschen sey keiner ein Mensch, sondern derjenige sey es, in Beziehung

hung

hung auf welchen jeder Einzelne als Mensch gedacht würde, und Viele Menschen gedacht würden. Der Mensch (überhaupt) wird gedacht als ein Thier, das Vernunft hat und sterblich ist. Also ist weder Sokrates ein Mensch, noch Plato, noch irgend ein anderes Individuum der Gattung. Denn wenn Sokrates als Sokrates ein Mensch ist, so wird Plato kein Mensch seyn; oder wenn Plato ein Mensch ist, wird es Sokrates nicht seyn. Gleichwohl werden Sokrates und Plato und jedes andere Individuum Menschen genannt. Jeder einzelne Mensch wäre folglich kein wirklicher Mensch, und nicht durch eine Beziehung auf diesen würde ein Mensch gedacht, da von allen keiner ein wirklicher Mensch ist. Es ist also ungereimt, zu behaupten, daß kein zählbares Ding für sich Eins sey. — Ein anderer Zweifel, der die Platonische Ideenlehre trifft, mit welcher Sextus den Pythagoreismus fast ganz identificirt, trifft also auch den letztern. Der Gattungsbegriff des Menschen kann nicht zugleich gedacht werden mit den Menschen in concreto, denn da würde er selbst concret werden. Der Mensch überhaupt existirt aber auch nicht einzeln; denn da würden nicht Individuen durch ihre Theilnahme an demselben gedacht werden können. Der Mensch überhaupt ist endlich auch nicht in den einzelnen Menschen enthalten. — Hierzu kommen nun noch folgende Gründe, die die objective Wirklichkeit des Zahlbegriffs überhaupt problematisch machen. Was der Mensch erkennt, kann nur entweder durch die Sinnlichkeit, oder durch den Verstand, von ihm erkannt werden. Die Zahl kann niemals als Zahl sinnlich wahrgenommen werden. Also ist die Frage: ob der Zahlbegriff vermittelst des Gedächtnisses durch Addition und Composition möglich sey? oder,

wie geht es zu, daß zwey einzelne Dinge, die einzeln vorgestellt nicht als Zweyheit gedacht werden, durch eine Synthesis in Zweyheit sich verwandeln? Vor der Synthesis war jedes der beyden Eins; jedes der Beyden wird also auch nach der Synthesis Eins bleiben. Denn wollte man behaupten, daß etwas anderes verschieden von dem, was sie waren, zu ihnen hinzukäme, nämlich die Zweyheit, so würde aus der Vereinigung der Zweyen Vier werden. Denn wenn zur Synthesis des Einen und des Einen noch die Zweyheit hinzukomt, da auch in dieser die Einheit gedacht wird, so wird durch die Vereinigung des Einen und des Einen und des Einen die Vier entstehn, nämlich die zwey Einheiten, die synthesirt werden, und die Zweyheit, welche hinzukomt. Ferner, wenn zu den Zahlen, die durch die Synthesis die Zehn bewirken, noch die Dekas besonders hinzukomt, da doch in dem Zehner Neun, Acht, Sieben, und die übrigen niedrigern Zahlen gedacht werden, so wird die Zehn aus einer Menge unendlich bestimter Zahlen bestehn. Noch auf eine entgegengesetzte Art hatte Plato argumentirt: Wenn das Eins getheilt wird, so entstehen Zwey; es ist also nicht möglich, daß durch die Verbindung der Einheiten Zwey entstehen können, weil die eine Ursache hier der andern entgegengesetzt ist. Entsteht durch die Trennung der Einheit die Zwey, so ist unbegreiflich, wie aus der Verbindung von Einheiten Zwey werden mögen. Endlich ist folgende Argumentation gegen die objective Wirklichkeit der Zahl übrig: Wenn die Zahl Etwas ist, so wird, wenn Eins zu dem Andern addirt wird, z. B. Eins zu Eins, zu den Einheiten, die verbunden werden, entweder Etwas hinzukommen, oder es wird etwas von ihnen abgehn,

oder

oder es wird weder etwas abgehn, noch etwas hinzukommen. Wenn aber weder etwas hinzukomt, noch abgeht, so wird durch die Addition des Eins zum Eins so wenig eine Zwey entstehn, wie sie vorher statt fand. Geht etwas ab durch die Addition, so wird die eine Einheit vermindert werden, und dann kann nie eine Zwey herauskommen. Komt aber etwas hinzu, z. B. die Zwey, so wird das, was Zwey seyn soll, Vier werden; was alles ungereimt ist. Die Zahl ist demnach nichts Wirkliches.

Die letzte Skepsis des Sextus gegen die dogmatischen Physiker betrifft die objective Wirklichkeit des Entstehns und Vergehns; eine Skepsis, die er zugleich auf die gangbaren Begriffe vom Ursprunge der Welt anwandte. Einige Physiker ließen Alles aus Einem entstehn, andere aus Mehreren. Diejenigen, welche ein ursprüngliches Eins annahmen, dachten sich dasselbe entweder ohne, oder mit Qualität, welche letztere sie bald als die Luft, bald als das Wasser, bald als das Feuer, bald als die Erde bestimten. Diejenigen, welche ein ursprüngliches Mehreres statuirten, bestimten dasselbe entweder als zählbar, oder als unzählbar, oder als unendlich. Die erstern nahmen bald zwey, bald vier, bald fünf, bald sechs Urelemente an. Die andern erklärten das unendliche Urelement entweder als gleichartig mit den Erscheinungen, oder als ungleichartig, und zwar das letztere entweder als veränderlich, oder als unveränderlich. Aus einem Urelemente ohne alle Qualität leiteten die Stoiker den Ursprung der Welt ab, denn nach ihrer Meynung ist das Princip aller Dinge, die Materie, ohne Qualität, aber jeder Veränderung fähig. Durch die Veränderung bilden sich die vier Elemente, Feuer und Luft, Wasser und Erde. Aus dem ursprünglichen

Eins

Eins aber, wiewohl mit Qualitäten versehen, wollten das Weltall entwickeln Thales, Anaximander und Hippasus. Der letzte, und wie einige wollen, auch Heraklit von Ephesus, ließ alles aus dem Feuer; Anaximander aus der Luft; Thales aus dem Wasser; und Xenophanes nach einigen aus der Erde entstehn. Von denen, die zählbare Urstoffe behaupteten, nimt Homer, und nach einigen auch Xenophanes, zwey an, die Erde und das Wasser; Empedokles vier; Ocellus Lucanus und Aristoteles fünf; denn diese nahmen ausser den vier Elementen noch eine fünfte körperliche Materie an, die sich im Kreise bewege, und aus welcher die Himmelskörper entsprungen seyen. Will man zu den Principien des Universums, die Empedokles annahm, ausser den vier Elementen, welche den Stoff ausmachten, auch noch die thätigen Kräfte zählen, die nach seiner Vorstellungsart die Form der Erscheinungen bewirkten, die Freundschaft und die Feindschaft, so gehört er zu den ältern Physikern, die sechs Principien der Dinge behaupteten. Aus unendlichen Urstoffen ließen die Welt entstehen Anaxagoras von Klazomenä, Demokrit und Epikur; Anaxagoras aus Urstoffen gleichartig den Erscheinungen, welche aus ihnen erzeugt würden; Demokrit und Epikur aus ungleichartigen und unveränderlichen, den Atomen. Heraklides Ponticus endlich und Asklepiades nahmen zwar ungleichartige, aber doch veränderliche, Grundstoffe an. Schon diese Verschiedenheit der Meynungen über das Entstehn und Vergehn der Dinge zeigte die Ungewißheit beyder Begriffe, und foderte zu einer genauern besondern Untersuchung derselben auf, wiewohl das Problematische derselben durch

die

die vorherigen Untersuchungen schon hinlänglich bewährt ist.

Die Objectivität des Entstehns und Vergehns hängt mit der Objectivität mehr anderer Begriffe zusammen, die, da sie in dem Vorherigen als zweifelhaft dargethan worden, auch das Ungewisse jener zur Folge hat. Was entsteht und vergeht, entsteht und vergeht in der Zeit; es ist aber gezeigt worden, daß die Zeit nichts Wirkliches sey; also kann auch nichts entstehn und vergehn. — Eben so: Alles Entstehn und Vergehn ist Bewegung, die Veränderung hervorbringt; es ist aber gezeigt worden, daß die Bewegung nichts Wirkliches sey. Also giebt es auch kein wirkliches Entstehn und Vergehn. — Was erzeugt wird und vergeht, wird nicht erzeugt und vergeht nicht ohne ein Handelndes und ein Leidendes; nichts aber handelt oder leidet; also wird auch nichts erzeugt und nichts geht unter. — Wenn etwas entsteht und vergeht, so muß zu einem Dinge Etwas hinzukommen, und Etwas muß weggenommen werden; oder Etwas muß überhaupt in dem Dinge verändert werden. Entstehn und Untergehn kann nur durch Eines von diesen Dreyen geschehen. Es ist aber gezeigt worden, daß es weder Zunahme, noch Abnahme, noch Veränderung gebe; folglich kann auch nichts entstehn oder untergehn. — Was erzeugt wird, oder untergeht, muß dasjenige berühren, von dem es untergeht, so wie dasjenige, worin es verändert wird; es existirt aber keine Berührung wirklich; also existirt auch kein Entstehn und Vergehn. — Wenn etwas entsteht, so entsteht entweder das, was ist; oder das, was nicht ist. Aber das, was nicht ist, wird auch nichts; denn von dem Nichts kann nichts prädicirt werden. Eben so wenig entsteht etwas, das schon ist. Nun

läßt

läßt sich kein Drittes weiter denken; demnach entsteht überhaupt nichts. — In den Erscheinungen entsteht Einiges aus Einem anderen Dinge durch Veränderung; einiges aus Mehr anderen Dingen durch Zusammensetzung. Im erstern Falle, wenn das Wesen eines Dinges dasselbe bleibt, und nur von einem andern Dinge eine andere Qualität annimt; z. B. wenn die Feuchtigkeit (dem Wesen nach) dieselbe bleibt, aber Most oder Wein wird; oder der Wein verraucht, und der Essig bleibt. Im andern Falle, wie z. B. eine Kette durch die Zusammenknüpfung mehrer Ringe, ein Haus durch die Verbindung von Steinen und andern Materialien. Wenn aber auch etwas in bloß intelligibeln Gegenständen entsteht, so entsteht es doch entweder aus dem, was ist, oder aus dem, was nicht ist. Aus dem, was nicht ist, kann nichts werden; denn das Erzeugende muß zum mindesten ein Wesen haben, und einer Bewegung fähig seyn. Daher kann aus dem Nichtseyenden kein Erzeugendes werden. Aber auch nicht aus dem Seyenden. Denn wenn aus dem Seyenden etwas wird, so muß es aus Einem oder aus Mehreren werden. Aus Einem kann es nicht werden; denn wenn es aus Einem **wird**, so **wird** es entweder, indem es vermehrt, oder verringert wird, oder bleibt, was es ist. Aber Eins und Dasselbe kann weder vermehrt, noch vermindert werden; es kann nicht größer oder kleiner gemacht werden, als es selbst ist. Würde es größer gemacht, als es selbst ist, so würde es, da es nichts außer sich selbst hat, den Zuwachs von Etwas hernehmen, das nicht ist; würde es aber kleiner, als es selbst ist, so würde es, weil es nichts ausser sich selbst hat, was vernichtet werden könte, in das, was nicht ist, untergehn; woraus folgt, daß überall nichts aus dem **werden** könne, was vermehrt

oder

oder vermindert wird. Aber auch aus dem, das bleibt, was es ist, kann das Erzeugte nicht entstehn. Wäre dies, so würde etwas aus dem Bleibenden erzeugt ohne oder mit Veränderung desselben. Aus dem unveränderlich Bleibenden kann nichts erzeugt werden; denn die Erzeugung ist immer eine gewisse Veränderung. Würde etwas aus dem Bleibenden mit Veränderung dieses erzeugt, so entstände das Erzeugte entweder dadurch, daß das Bleibende in sich selbst, oder in Etwas Anderes verändert würde. Wird das Erzeugende nur in sich selbst verändert, so bleibt es stets dasselbe, und da wird es nichts weiter erzeugen. Wird es in ein Anderes verändert, so weicht das, was verändert und erzeugt wird, entweder von seiner eigenen Substanz ab; oder es bleibt in seiner eigenen Substanz, wird aber insoferne erzeugt, als es eine andere Form annimt. Weicht es von seiner eigenen Substanz ab, so wird es in das Nichtseyende untergehn, und das, was in das Nichts untergeht, wird nichts erzeugen. Bleibt es in seiner eigenen Substanz, und wird es nur erzeugt, soferne es eine andere Qualität annimt, so treten dieselben Zweifelsgründe ein. Die zweyte Form entsteht entweder so, daß die erste Form in ihrer Qualität bleibt, oder so, daß sie nicht darin bleibt. Aber die zweyte Form entsteht weder so, daß die erste bleibt, noch so, daß sie nicht bleibt, weil es überall kein Leidendes wirklich giebt; demnach entsteht das Erzeugte nicht aus Einem. Es entsteht aber auch nicht aus Mehrern. Denn durch die Verbindung von Zweyen wird kein Drittes entstehen, da die Zwey bleiben, und wenn Drey verbunden werden, wird kein Viertes entstehen, da die Drey bleiben. Wenn also das Erzeugte weder aus Einem entsteht, noch aus Mehrern, es aber sonst

aus

aus nichts entstehen könte, so muß überhaupt nichts entstehn oder vergehn.

Die Dogmatiker, welche objective Wirklichkeit des Entstehns und Vergehns behaupteten, ohne die angezeigten skeptischen Gegengründe widerlegen zu können, nahmen ihre Zuflucht zur Evidenz der unmittelbaren Anschauung. Das Wasser, das heiß und nicht kalt war, wird kalt; das Erz, das keine Statue war, wird eine Statue; das Ey enthält der Möglichkeit nach ein Küchlein, aber nicht der wirklichen Vollendung nach. Also kann das, was ist, entstehn und erzeugt werden, und das, was nicht ist. Wir sehen, daß der Mensch Kinder, das Kraut einen Saft erzeugt u. w. Hier ist unmittelbare Evidenz. Gleichwohl sucht Sextus aus den obigen Begriffen zu zeigen, daß der Dogmatismus irre. Das heiße Wasser, das nicht kalt ist, wird weder heiß, weil es schon heiß ist, noch kalt, weil es nicht kalt ist. Ausser dem Seyn und Nichtseyn existirt aber nichts. Es findet daher beym Wasser überall keine Erzeugung statt. Eben so, das Erz wird nicht Erz, weil es schon Erz ist; noch wird es eine Statue, weil es keine ist. Nicht anders verhält es sich bey den übrigen Dingen in der Beziehung ihrer Möglichkeit zur Wirklichkeit. Entweder ist in dem, was zur Wirklichkeit gediehen ist, etwas mehr, als in dem, was bloß möglich ist; oder nicht. Ist in dem Wirklichen nichts mehr, als in dem Möglichen, enthalten, so entsteht eben darum nichts, weil es nur möglich ist; ist aber in dem Wirklichen etwas mehr, als in dem Möglichen enthalten, so entsteht dieses aus Nichts, was ungereimt ist. Die Beyspiele, daß ein schwangeres Weib ein Kind gebiehrt, ein Kraut einen Saft hervorbringt, beweisen, sagt Sextus, dem

Skep-

Skeptiker nichts. Denn das Kind entsteht nicht, indem es gebohren wird; es wird nur aus der Verborgenheit an das Licht gezogen; eben so wenig entsteht der Saft; er war schon vorher in dem Kraute enthalten, und änderte nur den Ort, indem er aus dem Kraute herausgieng. Von einem Menschen, der aus dem Finstern in's Helle tritt, sagen wir nicht, daß er entstehe, sondern er sey aus einem Orte in den andern gegangen; dasselbe gilt von dem gebohrnen Kinde. Es wird oder entsteht demnach überhaupt nichts. Aus eben dem Grunde vergeht aber auch nichts. Denn wenn etwas vergeht, so vergeht es entweder in das, was ist; oder in das, was nicht ist. Aber das, was nicht ist, geht nicht unter; denn was untergeht, geht zu dem Nichtseyenden über; was aber nicht ist, braucht, da es bereits nicht ist, nicht erst zu dem Nichtseyenden überzugehn; also geht das Nichtseyende nicht unter. Eben so wenig geht das, was ist, unter. Denn entweder geht es unter, indem es bleibt, was es ist, oder nicht bleibt, was es ist. Bleibt es, was es ist, so wird es zugleich seyn und nicht seyn, und untergehn und nicht untergehn. Bleibt es nicht, was es ist, so hört es auf zu seyn, und dann geht nicht das unter, was ist, sondern das, was nicht ist; was sich widerspricht. Wenn folglich weder das Seyende noch das Nichtseyende untergeht, und kein Drittes möglich ist, so geht überhaupt nichts unter. — Einige, fügt Sextus hinzu, nehmen auch Zweifelsgründe gegen die objective Wirklichkeit des Entstehns und Vergehns von der Zeit her, die mit dem Begriffe jener nothwendig zusammenhängt. Wenn Sokrates gestorben ist, so ist er entweder gestorben, da er lebte, oder da er das Leben verlassen. Lebend ist er nicht gestorben,

eben weil er lebte, und ein Lebender nicht todt ist; er ist aber auch nicht gestorben, da er todt war; denn da hätte er zweymal sterben müssen. Sokrates ist also nicht gestorben. Ein ähnliches Argument brachte Diodorus Kronus vor. Wenn eine Wand vergeht, so vergeht sie entweder, da die Steine einander berühren und zusammen verbunden sind, oder da die Steine von einander getrennt sind. Nun findet keiner von beyden Fällen statt; mithin vergeht die Wand überhaupt nicht. Das von der Zeit hergenommene Argument wurde auch so bestimt: Wenn etwas entsteht und vergeht, so entsteht und vergeht es entweder in der Zeit, in welcher es ist, oder in der, in welcher es nicht ist. Der erste Fall ist unmöglich, weil das, was ist, weder entsteht, noch vergeht. Was aber nicht ist, kann auch keine Prädicate haben, kann weder handeln, noch leiden, kann also auch weder entstehn, noch vergehn.

Die Skepsis, wodurch die Pyrrhonische Partey den theoretischen Dogmatismus bis in das Innerste erschütterte, ließ auch die gangbare Moralphilosophie nicht unangefochten. Sie prüfte mit gleichem Scharfsinne, mit gleich strenger und tief eindringender Genauigkeit, die von den ältern Philosophen aufgestellten Begriffe vom Guten, vom Uebel, vom Gleichgültigen, und ihre objective Realität. Sie untersuchte das Problem, ob es dem Menschen, die Existenz eines von Natur Guten und Uebels vorausgesetzt, möglich sey, glückselig zu leben? oder ob nur derjenige auf ein glückseliges Leben rechnen dürfe, der entfernt von Furcht, Sorge, Unruhe, die die Gleißnerinn, die Weißheit der Dogmatiker, erwecke, über die Natur des Guten und des Uebels nichts entscheide? Sie fragte endlich, ob es eine praktische Kunst

das

des Lebens gebe, und ob und inwiefern diese gelehrt werden könne *)?

Es kam zuvörderst auf die Bestimmung des wesentlichen Unterschiedes der Dinge an, auf welche sich das menschliche Leben und Handeln überhaupt bezieht. Die ältere Akademie, die Peripatetiker, und die Stoiker theilten die Dinge ein in Güter, Uebel und Mitteldinge, welche letztere sie auch gleichgültige Dinge nannten. Noch bestimter drückte sich Xenokrates folgendermaaßen aus: Jedes Ding ist entweder ein Gut, oder ein Uebel, oder weder gut noch übel. Den Beweis für die Richtigkeit dieser Eintheilung, welche die übrigen Philosophen ohne Beweis angenommen hatten, führte er so aus: Wenn es etwas von guten und übeln Dingen und von Dingen, die weder gut noch übel sind, Verschiedenes giebt, so ist dieses entweder ein Gut, oder es ist kein Gut. Ist es ein Gut, so ist es eins von jenen Dreyen. Ist es kein Gut, so ist

*) *Sext. Emp.* adv. Mathemat. lib. XI. init. sq. — Die Frucht des praktischen Skepticism schildert Sextus mit folgenden Versen des Timon von Phlius, die wahrscheinlich aus seinen Ινδαλμοις (Diog. Laert. IX, 65) entlehnt sind:

Βιωσαι ρηστα μεθ' ἡσυχιης
Αιει αφροντιστως . χι ακινητως κατα ταυτα
Μη προσεχων δε ιοις ἡδυλογου σοφιης.

vgl. *H. Stephan.* Poes. philos. p. 72. Hr. Stäudlin hat diesen Theil des Werks vom Sextus übersetzt, jedoch mit einigen Abkürzungen des Originaltextes. s. Geschichte und Geist des Skepticismus, B. I. S. 475 ff. Ich habe bisher bey des Sextus skeptischer Prüfung des physischen Dogmatismus ein Aehnliches gethan.

ist es entweder ein Uebel, oder weder Gut noch Uebel. Ist es ein Uebel, so ist es wiederum eines von jenen Dingen. Jedes Ding also ist entweder ein Gut, oder ein Uebel, oder weder gut noch übel. Inzwischen, bemerkt Sextus, hat Xenokrates ungeachtet seiner Demonstration doch die Eintheilung nur willkührlich angenommen; denn die Demonstration ist nicht mehr und nicht weniger, als die wiederholte Eintheilung selbst, die dadurch nicht gültiger wird, als sie schon an sich ist. Nun scheint zwar in der That in Ansehung dieser Eintheilung der Dinge in praktischem Betrachte eine allgemeine Convenienz unter den Philosophen zu seyn; sie hat aber doch von einigen Angriffe erfahren, die jedoch, nach der Erklärung des Sextus selbst, zum Theil nur sophistisch sind. Die Definition, behaupteten die Logiker, ist von einem allgemeinen Urtheile nur den Worten, nicht dem Inhalte nach, verschieden; denn sie erstreckt sich, wie der allgemeine Begriff, auf alle Arten des definirten Gegenstandes, wie z. B. die Definition des Menschen auf alle Menschen überhaupt, und wenn ein falsches Merkmal aufgenommen wird, so wird beydes falsch, die Definition sowohl, als der allgemeine Begriff. Wenn es also heißt: Die Dinge sind entweder Güter oder Uebel, oder Mitteldinge (keines von Beyden), so ist nach dem Chrysipp diese Definition identisch mit dem allgemeinen Satze: Alle Dinge sind entweder Güter, oder Uebel, oder gleichgültige Dinge. Dieser allgemeine Satz aber ist falsch, da ein falsches Merkmal darin aufgenommen ist. Denn, wenn zwey Dinge dem allgemeinen Begriffe untergelegt werden, ein Gutes und ein Uebel, oder ein Gutes und ein Gleichgültiges, oder ein Uebel und ein Gleichgültiges; so ist zwar der Satz: Von den

Din-

Dingen ist eins ein Gut, wahr; der Satz aber: Diese Dinge sind gut, ist falsch; denn diese Dinge sind nicht alle Güter, sondern eines ist ein Gut, und das andere ein Uebel. Umgekehrt ist auch der Satz: Diese Dinge sind übel, falsch; denn nur das eine ist übel, das andere ist gut. Dasselbe gilt von dem Satze: Diese Dinge sind gleichgültig. Der angeführte Einwurf trifft gleichwohl, wie Sextus richtig erinnert, den Xenokrates nicht, weil er sich des Plurals nicht bediente, sondern ein Ding im Singular als entweder gut, oder übel, oder gleichgültig, bestimte. — Ein anderer Einwurf gegen seine Eintheilung der Dinge in praktischem Betrachte war dieser: Die Glieder einer jeden logisch richtigen Eintheilung müssen einander ausschließen und den Stammbegriff erschöpfen. Diesen Regeln muß also auch die Xenokratische Eintheilung der Dinge gemäß seyn. Nun sind aber die guten und die üblen Dinge (beyde zusammen) für uns interessant (nicht gleichgültig); hingegen die weder guten noch übeln sind uns uninteressant (gleichgültig). Die Xenokratische Eintheilung ist daher logisch unrichtig. Sie müßte so lauten: Die Dinge sind uns entweder nicht gleichgültig (interessant), oder gleichgültig (uninteressant); von den nicht gleichgültigen aber sind wiederum einige Güter; andere Uebel *). Die Xenokratische Eintheilung ist eben so logisch fehlerhaft, wie folgende: Die Men-

*) Die gleichgültigen Dinge nennen die Griechen ἀδιαφορα, die ihnen entgegengesetzten διαφορα. Den letztern würde unser ungleichgültig entsprechen, das nicht gewöhnlich ist. Ich habe deswegen die Wörter Interessant und uninteressant gewählt.

Menschen sind entweder Griechen, oder Perser, oder Indier, oder Aegyptier u. w., wobey die Sphäre des Stambegriffs nicht erschöpft wird. — Wichtiger als die vorhergehenden ist noch folgender Einwurf gegen die Xenokratische Eintheilung: Das Ist wird in einem zwiefachen Sinne verstanden, sofern es erstlich das wirkliche Daseyn bezeichnet, wie z. B. in dem Satze: Der Tag ist, das Ist die wirklich vorhandene Existenz des Tages andeutet; sofern es aber auch zweytens das, was scheint, bezeichnet, wie z. B. die Mathematiker zu sagen pflegen: Zwischen zwey Gestirnen ist ein Raum von einer Elle, wo das Ist nur den Schein anzeigt. Bey dieser zwiefachen Bedeutung des Wörtchens Ist verstehn die Skeptiker in der Eintheilung: Die Dinge sind entweder Güter oder Uebel oder gleichgültige Dinge, das Sind nicht in der Bedeutung der wirklichen Existenz, sondern in der Bedeutung des Scheinbaren; denn über die wirkliche objective Existenz des Guten und Uebels wird von den Skeptikern gegen die Dogmatiker ein großer Streit geführt. Sey es inzwischen mit der Eintheilung, wie ihm wolle; sie wird vorausgesetzt; und es folgt die Prüfung der Realität der in ihr enthaltenen Begriffe †).

Der Widerspruch der Skeptiker gegen die Dogmatiker im Gebiete der praktischen Philosophie betraf und

†) Ueber die Eintheilung der Dinge in praktischem Betrachte von den Akademikern (*Diog. Laert.* III. 102), Von den Stoikern ibid. VII, 104. Von den Peripatetikern *Arist.* Ethic. ad Nicom. I, 10. Die erwähnte Eintheilung und Demonstration des Xenokrates ist vermuthlich aus dessen verlornen Werke (περι ευδαιμονιας) entlehnt. Diog. Laert. IV, 12.

und mußte hauptsächlich betreffen den objectiven Unterschied des Guten und Bösen (Uebels). Die Stoiker erklärten der gemeinen Vorstellungsart gemäß das Gute für das Nützliche, oder was nicht vom Nützlichen wesentlich verschieden sey. Das Nützliche nannten sie die Tugend, und eine Handlung aus Tugend; vom Nützlichen nicht verschieden aber sey ein rechtschaffener und menschenfreundlicher Mann. Sie rechtfertigten diese Distinction durch eine seltsame Subtilität. Die Tugend, als eine bestimte Stimmung der edlern Seele, und eine gute Handlung aus Tugend, seyen das Nützliche schlechthin. Ein guter menschenfreundlicher Mann gehöre zwar zu den Gütern; indessen dürfe er weder schlechthin das Nützliche, noch von dem Nützlichen verschieden genannt werden. Denn die Theile sind nicht dasselbe mit dem Ganzen, aber auch nicht vom Ganzen verschieden; nun sey die Tugend ein Theil des guten und menschenfreundlichen Mannes; dieser lezte sey also nicht das Ganze (das Nützliche schlechthin), aber auch nicht von dem Ganzen (dem Nützlichen schlechthin) verschieden. Noch andere spitzfindige stoische Distinctionen, die Sextus anführt, können hier übergangen werden, so wie eine Kritik, die unser Skeptiker von der Erklärung des Plato und Xenokrates vom Guten macht, die die Idee des Guten von dem Subjecte trennen, das an dieser Idee Theil nimt. Andere erklärten das Gute für dasjenige, was um sein selbst willen zu begehren sey; Andere für dasjenige, was zur Glückseligkeit beytrage; Andere für dasjenige, was die Glückseligkeit vollkommen mache; die Glückseligkeit aber sey, wie sie Zeno, Kleanth, und Chrysipp definirten, ein guter Lauf des Lebens.

Schon die ältern Philosophen hatten gegen diese Erklärungen sehr viel disputirt. Sextus aber schränkt sich auf folgende Einwürfe ein. Erstlich: Diejenigen, die das Gute für das Nützliche, oder für das um sein selbst willen zu Begehrende, oder für das zur Glückseligkeit Beytragende erklären, erklären nicht das Gute selbst, sondern nur eines seiner Prädicate. Daß das Gute nützlich sey; daß es zu begehren sey, so weit es gut ist; daß das Gute die Glückseligkeit bewirke; darüber sind alle einstimmig. Fragt man aber weiter, was denn dasjenige selbst sey, welches nützt, um sein selbst willen begehrenswerth ist, die Glückseligkeit hervorbringt; so entsteht ein unauflöslicher Widerstreit der Meynungen, indem der Eine die Tugend, der Andere das Vergnügen, der Dritte die Befreyung vom Schmerze, der Vierte etwas anders anführt. Enthielten nun die obigen Erklärungen das wesentliche Merkmal des Guten selbst, so würde ein solcher Widerstreit der Meynungen nicht obwalten können; denn der verräth Unkunde der Natur des Guten. Jene Definitionen lehren also nicht das Wesen des Guten, sondern nur einige zufällige Prädicate desselben. Zweytens: Jene Definitionen sind nicht bloß dadurch fehlerhaft, daß sie das wesentliche Merkmal des Guten nicht enthalten, sondern auch dadurch, daß sie etwas erklären, was sie doch nicht erklären können. Wer irgend ein Ding selbst nicht kennt, der kann auch nichts von den Prädicaten desselben wissen. Wer nicht weiß, was ein Pferd sey, den belehrt man nicht, wenn man ihm sagt: "Ein Pferd sey ein wieherndes Thier;" denn wer nicht weiß, was ein Pferd ist, weiß auch nicht, was Wiehern ist, ein Prädicat, das nur dem Pferde zukomt. Eben so sagt man demjenigen, der den

Begriff

Begriff des Guten nicht gefaßt hat, vergeblich: "Das Gute sey das zu Begehrende, das Nützliche;" denn er kennt das Gute selbst nicht, auch nicht das zu Begehrende, das Nützende, die Glückseligkeit Erzeugende. Eben diese Kritik läßt sich aber auch auf die gangbaren Begriffe vom Uebel anwenden, so wie auf die Begriffe gleichgültiger Dinge, die weder gut noch übel sind.

Es fragt sich, ob den Begriffen vom Guten und vom Uebel, die man denken kann, wirkliche Objecte entsprechen? — Die Menschen, wie auch Aenesidem bemerkt hat, halten alles für Gut, was sie einnimt, es sey was es wolle, und daher fällen sie über das Gute die widersprechendsten Urtheile. Sie geben zu, es existire eine gewisse Schönheit der körperlichen Form; aber sie sind uneinig, was ein schönes Weib sey; indem die Aethiopier die Schwärze und die eingedrückte Nase, der Perser die Weisse und die gebogene Nase vorzieht, andere dasjenige für das schönste von allen erklären, wo Figur und Farbe ein Mittelmaaß haben. So sind das Volk und die Philosophen einig, es gebe ein Gut und ein Uebel; jenes nehme ein und erfreue, dieses bewirke das Gegentheil; aber über die einzelnen Objecte beyder sind sie streitig. Der Eine strebt nach Reichthum oder Ehre, der Andere nach Wohlseyn des Körpers, der Dritte nach Wohllust. Die Akademiker und Peripatetiker nehmen drey Gattungen der Güter an: der Seele, des Körpers, und äussere Güter. Güter der Seele sind die Tugenden; des Körpers, Gesundheit und Wohlseyn, lebhafte und gesunde Sinne u. dgl.; Güter ausserhalb der Seele und des Körpers aber sind ihnen Reichthum, das Vaterland, Eltern, Kinder, Freunde u. dgl. Die Stoiker bestimten ebenfalls drey Gat-

tungen von Gütern; aber nicht auf gleiche Weise. Einige sind in der Seele, andere ausserhalb derselben enthalten, und noch andere weder in der Seele, noch ausserhalb derselben, wobey die Güter des Körpers ausgeschlossen werden, als welche nicht Güter sind. In der Seele sind enthalten die Tugenden und guten Handlungen; ausserhalb der Seele ein rechtschaffener und menschenfreundlicher Mann, gute Kinder, Eltern u. w.; weder in noch ausserhalb der Seele aber ist der rechtschaffene Mann in Beziehung auf sich selbst; denn er selbst kann weder ausser sich seyn, noch auch in der Seele seyn, da er aus Seele und Körper besteht. Wiederum giebt es andere Philosophen, die so weit entfernt sind, die Güter des Körpers nicht zu den Gütern zu zählen, daß sie dieselben vielmehr als die vorzüglichsten erkennen, wie diejenigen, welche die sinnliche Wohllust für das höchste Gut erklären. Am auffallendsten ist der Widerstreit der Meynungen, was für Objecte Güter seyen, bey der Gesundheit. Diese halten Einige für ein Gut, Andere nicht. Diejenigen, welche sie für ein Gut halten, halten sie entweder für das größte Gut, oder nicht für das größte Gut. Diejenigen, welche sie für kein Gut halten, rechnen sie entweder zu den weniger gleichgültigen, oder zu den ganz gleichgültigen Dingen. Das höchste Gut nannten sie nicht wenig Dichter, Simonides, Licymnius, und der große Haufen stimt ihnen bey. Wenn auch Reichthum, Wohllust, als Güter erkant werden; in Vergleichung mit der Gesundheit trägt diese doch den Preis davon. Nach Krantor würde in einer Versammlung der Griechen, die über den Werth der Güter zu entscheiden hätte, nur die Tapferkeit vor der Gesundheit den Vorzug gewinnen. Hingegen die Stoiker erklärten die Gesundheit nicht

für ein Gut; sondern für etwas Gleichgültiges. Aber was ist Gleichgültig? Es kann erstlich etwas bedeuten, was wir weder begehren noch verabscheuen, z. B. ob die Zahl der Gestirne oder der Haare auf unserm Haupte gleich oder ungleich sey? zweytens etwas, das wir zwar begehren oder verabscheuen, aber das eine nicht mehr, als das andere; z. B. unter zwey Drachmen von gleichem Gewichte und Glanze werden wir die eine, wie die andere, begehren, aber beyde in gleichem Grade; drittens etwas, das weder zur Glückseligkeit, noch zur Unglückseligkeit beyträgt. In dieser letzten Bedeutung nennen die Stoiker die Gesundheit, Krankheit, alle körperliche und die meisten äussern Dinge, gleichgültig. Denn das ist gleichgültig, was man eben sowohl gut gebrauchen, als mißbrauchen kann. Die Tugend dient immer zu einem guten, das Laster immer zu einem schlechten Gebrauche; hingegen die Gesundheit kann man zuweilen gut gebrauchen, zuweilen mißbrauchen; daher ist sie gleichgültig. Wiederum unter diesen gleichgültigen Dingen nannten die Stoiker einige vorzügliche (προηγμενα), andere verwerfliche, und noch andere weder vorzügliche noch verwerfliche. Vorzügliche sind, die noch Werth genug haben; verwerfliche, die Unwerth genug haben; weder vorzügliche noch verwerfliche, wie z. B. den Finger ausstrecken oder krümmen. Zu den vorzüglichen Dingen rechneten sie nun die Gesundheit, die Kräfte des Körpers, Schönheit, Reichthum, Ehre u. dgl. Zu den verwerflichen, Krankheit, Armuth, Schmerz u. dgl. — Gegen die Stoiker behauptete Aristo von Chios, daß die Gesundheit, und was ihr verwandt sey, nicht zu den gleichgültigen wiewohl vorzüglichen Dingen gehöre.

Sie vorzüglich zu nennen, sey eben so viel als sie ein Gut nennen, und der Unterschied liege bloß in den Worten. Ueberhaupt sey unter den gleichgültigen Dingen, die zwischen Tugend und Laster in der Mitte liegen, gar kein Unterschied. Von Natur seyen die Dinge weder vorzüglich noch verwerflich; sie würden es nur durch die verschiedenen Zeitumstände. Denn was man vorzüglich nenne, sey es nicht immer, und was man verwerflich nennt, sey es nicht nothwendig.

Gegen die erörterten dogmatischen Bestimmungen der Begriffe von Gütern, Uebeln, und gleichgültigen Dingen und ihren Objecten selbst brachten die Skeptiker folgende Raisonnements vor: Wenn es von Natur ein Gut und ein Uebel giebt, so muß dieses für alle dasselbe seyn; nicht für den Einen ein Gut, und für den Andern ein Uebel; oder für den Einen ein Uebel, und für den Andern ein Gut; sondern es muß wie das Feuer oder der Schnee für Alle erwärmend oder erkältend seyn. Nun giebt es aber kein Gut oder Uebel, welches für Alle dasselbe wäre; folglich giebt es überhaupt von Natur kein Gut oder Uebel. Denn entweder muß alles, was irgend Jemand für ein Gut hält, ein wirkliches Gut genannt werden, oder nicht Alles. Wollten wir nun ein wirkliches Gut nennen, was jeder dafür hält, so würden wir, da der Eine dasselbe Ding für ein Gut, der Andere für ein Uebel, der Dritte für gleichgültig hält, allen Unterschied zwischen Gütern und Uebeln und gleichgültigen Dingen aufheben. So nennt Epikur z. B. die Wohllust ein Gut. Antisthenes der Cyniker wollte lieber rasend seyn, als der Wohllust nachhangen; er hielt sie also für ein Uebel. Die

Stoi-

Stoiker erklärten sie für ein gleichgültiges Ding ohne allen Werth. Kleanth sagte, sie sey weder der Natur gemäß, noch habe sie einige Würde im Leben, eben so wie die Schminke widernatürlich sey. Archedem meynte, sie sey zwar der Natur gemäß, wie die Haare unter der Achsel, habe aber keine Würde und Ansehn. Panätius endlich behauptete, sie sey der Natur eines Theils gemäß, eines Theils zuwider. Wenn also das wirklich ein Gut ist, was Jedem ein Gut scheint, so wird die Wohllust, da sie Epikur für ein Gut, der Cyniker für ein Uebel, der Stoiker für gleichgültig hält, zugleich ein Gut, ein Uebel, und gleichgültig seyn, was sich widerspricht. Also kann nicht Alles wirklich gut seyn, was von irgend Jemand dafür gehalten wird. — Ferner, wenn das, was irgend Einem ein Gut scheint, überhaupt gut seyn soll, so müssen wir mit einer besondern Kraft zu begreifen begabt seyn, und die Verschiedenheit der Dinge, von denen Begriffe gefaßt werden, einsehen können. Wir müssen bestimmen können, was dieser für ein Gut halte, sey in der That ein Gut; was aber jener dafür halte, sey von Natur nicht gut. Nun müßte dieser Unterschied uns entweder unmittelbar evident, oder aus Gründen erweislich seyn. Aber unmittelbar evident kann er nicht seyn. Denn was unmittelbar evident ist, wird gemeinschaftlich und einstimmig von allen begriffen, die mit gesunden Sinnen und ungehindert wahrnehmen, wie man fast bey allen Erscheinungen sehen kann. Ueber das Gute hingegen sind nicht alle einstimmig. Einigen ist es die Tugend und was daran Theil nimt; andern die Wohllust; andern die Befreyung vom Schmerze; andern etwas Anders. Das wirklich Gute ist folglich nicht allen evident. Würde aber

der

der obige Unterschied aus Gründen eingesehen werden können, so würde, da jede philosophische Partey ihren eigenen Grund hat, aus welchem sie argumentirt, (z. B. Zeno einen besondern Grund, daß die Tugend das wahre Gut sey; Epikur einen, daß es die Wohllust; Aristoteles einen, daß es die Gesundheit sey) auch jeder ein eigenes Gut aufstellen, das weder von Natur gut ist, noch allen gemeinschaftlich dafür gilt. Es giebt dennoch kein Gut von Natur. Denn da das für Jeden individuelle Gut weder ein Gut für Alle, noch ein Gut von Natur ist; ausser dem individuellen Gute für Jeden aber kein gemein evidentes Gut existirt: so ist überall kein Gut vorhanden.

Sollte es, fährt Sextus fort gegen die objective Wirklichkeit des Guten zu raisonniren, etwas Gutes geben, so muß es aus einem eigenen Grunde zu begehren seyn, weil jeder Mensch es zu erreichen trachtet, so wie er das Uebel flieht. Nichts aber ist als begehrenswerth aus einem eigenen Grunde zu begehren. Also existirt überhaupt kein Gut. Wenn Etwas aus einem eigenen Grunde zu begehren ist, so ist entweder das Begehren selbst zu begehren, oder Etwas ausser ihm; z. B. entweder das Begehren des Reichthums ist zu begehren, oder der Reichthum selbst. Das Begehren selbst ist nicht zu begehren. Wäre das Begehren selbst aus einem eigenen Grunde zu begehren, so dürften wir uns nicht bemühen, das Begehrte zu erhalten; damit wir nicht Ursache bekämen, künftig nicht weiter zu begehren, folglich das Gut nicht aufhörte, für uns ein Gut zu seyn. Wäre z. B. das Begehren an sich selbst nach Essen und Trinken ein Gut, so müßten wir nie essen und trinken, um jenes Gut nicht zu verlieren. Gleichwohl

wohl verfolgen wir immer das Begehrte selbst, und das Begehren an und für sich ist so wenig ein Gut, daß es vielmehr zu fliehen ist. Wer liebt, wünscht die Geliebte zu besitzen, und zu genießen; wer durstet, wünscht zu trinken, um sich der beunruhigenden Begierde zu entledigen. Ist nun aber etwas Anderes wünschenswerth, als wie das Begehren selbst, so kann Jenes nur entweder in den äussern Dingen, oder in uns enthalten seyn. Ist das Wünschenswerthe ausser uns, so hat es entweder einen Einfluß auf uns, oder nicht; z. B. ein Freund, ein rechtschaffener Mann, ein Sohn, bewirkt in uns ein Wohlgefallen, einen angenehmen Zustand, oder nicht. Findet ein solcher Einfluß des äussern Dinges auf uns nicht statt, so ist überhaupt kein äusseres Ding wünschenswerth. Hat es aber einen solchen Einfluß, daß es uns in einen behaglichen Zustand versetzt, so ist es nicht an sich selbst zu begehren, sondern des behaglichen Zustandes wegen, welchen es erregt. Dieser Zustand gleichwohl ist nicht ausser uns, sondern in uns. Von äusseren Dingen also ist keines ein begehrenswerthes Gut. Aber auch von den in uns befindlichen Dingen ist nichts als ein Gut zu begehren. Denn entweder ist es bloß in dem Körper, oder in der Seele. Im bloßen Körper kann es nicht seyn. Wollte man das annehmen, so würden wir kein Bewußtseyn desselben haben, indem alles Bewußtseyn nur der Seele eigen ist. Es wird alsdenn den äussern Dingen gleich seyn, die mit uns in gar keiner Gemeinschaft stehen. Hat es aber etwas Angenehmes, das die Seele rührt, so wird es deswegen wünschenswerth und gut seyn, nicht als bloße körperliche Rührung. Folglich keine bloß körperliche Veränderung ist an und für sich ein Gut. Ist aber das in uns

befindliche Ding, das als Gut begehrt werden soll, in der Seele enthalten, so treten wieder die obigen Zweifelsgründe ein. Denn das Urtheil des Einen stimt nicht mit dem Urtheile des Andern überein, und Jeder muß also nothwendig das für ein Gut halten, was ihm so scheint. Was aber Jedem ein Gut scheint, ist darum nicht von Natur Gut. Also existirt auch aus dem Grunde nichts Gutes. Auf gleiche Weise verhält es sich aber mit dem Uebel. Wird das Gute aufgehoben, wird auch das Uebel aufgehoben; denn das Eine bezieht sich auf das Andere, und beyde sind nur in dieser Beziehung zu einander verständlich. Es läßt sich dies direct beweisen, durch das Beyspiel der Thorheit, welche allein die Stoiker für ein Uebel erklären. Sextus zeigt weitläuftig, daß sie nicht für ein wirkliches Uebel gelten könne.

Die Epikureer wandten gegen diese skeptischen Raisonnements ein: Jedes Thier fliehe von Natur und ohne alle Belehrung den Schmerz, und strebe nach Vergnügen. So bald es gebohren ist, heult und jammert es beym ungewohnten Gefühle der kalten Luft. Strebt es aber von Natur nach Vergnügen, und verabscheuet es die Arbeit, so ist ihm jenes von Natur wünschenswerth, und diese von Natur zu fliehen. Hierauf erwiederte Sextus, daß diejenigen, welche sich auf dieses Argument berufen, nicht bemerken, daß sie auch den geringsten und verworfensten Thieren von dem Guten etwas mittheilen; denn auch diese empfinden sehr viel Wohllust. Ferner nicht, daß die Arbeit nicht schlechthin zu fliehen ist, da durch die Arbeit die Gesundheit gebessert, und der Körper genährt und gestärkt wird. Auch erwerben die Menschen Kunst und gründliche Wissenschaft nicht ohne Arbeit. Aber auch das, was

von

von Natur angenehm ist, ist nicht schlechthin begehrenswerth. Es ereignet sich oft, daß dasjenige, was uns beym ersten Genusse mit Lust erfüllte, beym zweyten für unangenehm von uns gehalten wird; indem die Natur des Angenehmen es mit sich bringt, daß es uns nach der verschiedenen Beschaffenheit der Umstände bisweilen so, bisweilen anders afficirt. — Aber auch diejenigen, die bloß das moralisch Gute für gut halten, wollen an den Thieren zeigen, daß es von Natur wünschenswerth sey. Wir sehen, sagen sie, daß gewisse edle Thiere, wie die Stiere und Hähne, ohne irgend Wohllust oder Vergnügen zum Zwecke zu haben, bis auf den Tod streiten. Menschen würden niemals für das Vaterland, die Eltern, Kinder, ihr Leben aufopfern, da sie nach dem Tode kein Vergnügen hoffen; wenn sie nicht durch ein Natürlich-Moralisch-Gutes zur Wahl desselben angezogen würden. — Inzwischen ist es sehr thöricht zu glauben, antwortet Sextus, daß die vorher erwähnten Thiere durch eine Idee des Moralisch-Guten getrieben würden bis zum Tode zu kämpfen. Die Vertheidiger dieser Meynung behaupten, daß nur die Gemüthsstimmung des Weisen das Moralisch-Gute erkenne; die Thorheit sey blind, und könne es nicht unterscheiden. Daher erkennen auch der Hahn und der Stier, welche die Stimmung des Weisen nicht haben, das Moralisch-Gute nicht. Und überdem, wenn diese Thiere irgend warum bis zum Tode kämpfen, so geschieht es keiner andern Ursache wegen, als zu siegen und der Heerde vorzustehn. Zuweilen aber ist selbst das Besiegtwerden und sich Unterwerfen schöner und edler. Also ist der Sieg nichts von Natur Gutes, sondern gleichgültig. Wenn auch gesagt wird, daß der Hahn, der Stier, oder sonst eines der stärkern Thiere nach dem Guten

strebe; woher beweist man, daß der Mensch dasselbe Ziel verfolge? Denn daraus, daß jenes zugestanden würde, fließt dieses noch nicht. Sagt man, weil es einige stärkere Thiere giebt, die die Wohllust verachten, und sich dem Schmerze preis geben und dagegen kämpfen, so strebe auch der Mensch nach dem Guten; so sagt man eben damit: weil es viele Thiere giebt, die gefräßig und wohllüstig sind, so sey auch der Mensch mehr zur Wohllust geneigt. Erwiedert man hierauf: Einige Thiere seyen zwar wohllüstig, der Mensch aber sey es nicht so; so giebt man die Antwort zurück: Wenn auch einige Thiere aus einem Naturtriebe nach dem Guten strebten, strebe darum der Mensch nicht ebenfalls darnach. — Noch könte Jemand einwenden: Die Thiere strebten nach dem Siege und der Herrschaft dieser Dinge selbst wegen; der Mensch aber nicht ihrer selbst wegen, sondern wegen des Vergnügens, das darauf in seiner Seele erfolge. Dies sey bey dem Menschen um desto eher anzunehmen, bey welchem Ehre und Ruhm, Geschenke und Ansehn, das Gemüth noch mehr vergnügen und mit Freude erfüllen, und eben dadurch antreiben, gegen Beschwerden und Mühseligkeiten muthig zu kämpfen. Hieraus sey es wohl zu erklären, daß Menschen bis zum Tode tapfer streiten, und ihr Leben für das Vaterland aufopfern; denn, wenn sie gleich das Leben verlieren, so freuen sie sich doch, während sie leben, ihres Ruhmes. Es ist auch wahrscheinlich, daß einige absichtlich den Tod wählen, weil sie in der Meynung stehn, daß nach dem Tode ein ähnliches Lob sie erwarte. Oder sie ertragen wohl gar den Tod, da sie einsehn, daß sie im Leben ein noch viel härteres Leiden würden erdulden müssen, wenn der Feind ihre Heimath verwüstete, und Grausamkeit und Schandthaten gegen die

Ihri-

Ihrigen ausübte. Es sind also viele andere Gründe vorhanden, um deren willen Menschen einem ehrenvollen Tode entgegen gehn; nicht daß sie, wie die Dogmatiker so laut rühmen, mit so hohem Eifer nach dem Moralisch-Guten trachteten.

Bisher ist die Realität des Guten und des Uebels bezweifelt worden. Jetzt kann man die Existenz beyder einmal einräumen, und die Frage aufwerfen: Ob es möglich sey, auch unter dieser Voraussetzung glücklich zu leben? Die dogmatischen Philosophen versichern dieses geradezu. Wer das Gute erreicht hat, und das Uebel vermeidet, sagen sie, ist glückselig; die Wissenschaft eines richtigen Verhaltens im Leben sey die Klugheit, die das Gute und Uebel unterscheiden, und die Glückseligkeit gewinnen lehre. Die Skeptiker dagegen lehren, daß auch diejenigen, welche die Existenz eines von Natur Guten oder Uebels annehmen, elend und unglücklich leben; denjenigen aber, die nichts entscheiden, und ihren Beyfall zurückhalten, das leichteste und glückseligste Leben zu Theil werde. Dies läßt sich nun aber erst nach einer genauern Untersuchung deutlich einsehn.

Alle Unglückseligkeit entsteht aus einer gewissen Beunruhigung. Die Menschen erfahren aber Beunruhigungen, entweder weil sie eifrig und heftig wonach streben, oder weil sie etwas eifrig und heftig fliehen. Nun streben aber die Menschen eifrig und heftig nach dem, was sie für ein Gut halten, und fliehen, was ihnen ein Uebel scheint. Mithin entsteht alle Unglückseligkeit daher, daß sie nach Gütern als Gütern trachten, und Uebel als Uebel fliehen. Weil also der Dogmatiker glaubt, dieses sey von Natur gut, jenes von Natur übel, und er das eine verfolgt,

und das andere flieht, so ist er deßhalb in Unruhe, und wird niemals glückselig seyn. Denn entweder ist dasjenige, wornach irgend Jemand trachtet, sogleich und von Natur gut, und das, was Jemand flieht, in der That zu verabscheuen; oder nur Etwas von dem, wonach die Menschen streben, ist zu begehren, und nicht Alles, und Etwas von dem, was sie fliehen, ist wirklich zu fliehen. Oder die Dinge sind von einer relativen Beschaffenheit; so daß ein Ding in Beziehung auf dieses bestimte Individuum zu begehren oder zu fliehen ist; seiner Natur nach aber weder das Eine noch das Andere von ihm prädicirt werden kann. Wird nun dasjenige, wonach Jeder auf irgend eine Art strebt, als ein Gut von Natur gesetzt, und was er flieht, als ein Uebel von Natur; so führt man ein Leben, das sich selbst widerspricht, da man nothwendig eben dasselbe zugleich begehren und fliehen muß; begehren, soferne es von Einigen für ein Gut gehalten wird; fliehen, soferne es Andere für ein Uebel halten. Nennt man aber nicht Alles ein Gut oder Uebel, was Einige begehren oder fliehen, sondern nur Etwas davon; so wird man freylich leben können; aber niemals ohne Beunruhigung leben. Indem man verfolgt, was man für von Natur gut hält, und das Gegentheil flieht, kann man niemals von Unruhe frey seyn. Aber auch während man das ersehnte Gut noch nicht erreicht hat, wird man eben durch die Sehnsucht höchst beunruhigt seyn. Und wiederum, wenn das Gut erreicht ist, wird man wegen zu großer Freude, oder wegen ängstlicher Besorgniß das Erworbene zu bewahren, doch nicht ruhen. So geht es auch mit dem Uebel. Denn ist man auch vom Uebel befreyt, wird man der Sorge nicht los, da die Unruhe, indem man sich vor dem Uebel

Uebel hütet und es flieht, peinlich genug ist. Empfindet man das Uebel selbst, so entrinnt man dadurch nicht einmal der Quaal, daß man darauf sinnt, wie man dem Verderben entgehen könne. Nimt man aber an, es sey nichts mehr von Natur zu begehren, als zu fliehen, und mehr zu fliehen, als zu begehren; da jedes Ding sich auf irgend eine Weise zu Etwas beziehe, und zu verschiedener Zeit und unter verschiedenen Umständen bald zu begehren, bald zu fliehen sey; so wird man glückselig und ohne alle Beunruhigung leben; man wird nicht sich wegen eines Gutes als Gutes überheben, noch durch das Uebel unterdrückt werden; und was sich durch Nothwendigkeit ereignet, wird man mit erhabener Großmuth ertragen, frey von der Beschwerde, die aus dem Wahne entspringt, daß etwas ein Gut oder Uebel sey. Das Resultat ist: Derjenige wird nicht glückselig leben, der die Existenz von Gütern oder Uebeln annimt.

Ferner: Was ein Uebel hervorbringt, ist eben so zu fliehen, wie das Uebel selbst. Wenn also der Schmerz ein Uebel ist, so muß man annehmen, daß die Ursache des Schmerzes eben so, wie der Schmerz selbst, zu fliehen sey; und wenn der Tod ein Uebel ist, so wird das Tödtende ebenfalls unter die Uebel gehören. Nun bringen aber Dinge, die einige für natürlich gut erklären, Uebel hervor. Also giebt es Güter, die ihrer Wirkung nach Uebel sind, und die Unglückseligkeit verursachen. Denn aus solchen Gütern entspringen alle Uebel, Geld- und Ehrgeiz, Eifersucht, Wollust u. dgl. Jeder, der etwas für ein Gut hält, und mit Heftigkeit darnach ringt, verfällt unvermerkt in das angrenzende Laster. Wer z. B. das Vorurtheil hegt, der Reichthum sey ein Gut, der wird sich eifrig bemühen, Reichthum zu erwerben.

Dies ist aber nichts anders, als geizig seyn. Wer also den Reichthum als das höchste Gut betrachtet, wird dadurch, daß er heftig darnach strebt, das Laster des Geizes annehmen. Eben so ist es bey dem Vorurtheile, daß Ehre und Wohllust Güter seyen. Demnach wenn das, was Uebel erzeugt, selbst ein Uebel ist; die Dinge aber, die von einigen Philosophen für Güter gehalten sind, Uebel aller Art hervorbringen; so muß man bekennen, daß jene vermeynten Güter ihrer Wirkung nach in der That Uebel sind. — Die Gegner können nicht einwenden, daß bey der Bestrebung nach den Gütern an den Bestrebenden selbst etwas Uebels hafte; dem Geld- oder Ehrgeizigen selbst klebe irgend eine Unruhe an; wenn sie aber ihre Absicht erlangt hätten, so erfolge eine Befreyung von der Unruhe und vorherigen Beschwerde. Denn wer reich geworden ist, sucht den Reichthum nicht mehr mit Heftigkeit, und wer Wohllust genossen hat, hört auf, nach ihr zu trachten. Wie Thiere, die von einem Felsen herabsteigen, um zu trinken, durch den Schmerz zur Wohllust getrieben werden, und wenn sie gesättigt sind, von ihrer vorherigen Arbeit ausruhen; so empfinde auch der Mensch nothwendig, indem er nach dem Gute ringt, eine Beschwerde; habe er aber erreicht, wonach er sich sehnte, so werde er ruhig. Niemand, antwortet S e x t u s, kann dieses behaupten, und die Sache verhält sich auch nicht so. Denn wenn die Menschen erlangt haben, was sie als Güter ansehen, so werden sie noch mehr durch den Gedanken beunruhigt, daß sie nicht a l l e i n diese Güter haben. Nur um des Alleinbesitzes willen halten sie die Güter für köstlich, und der Anstrengung werth, sie zu erwerben. Dadurch werden bey ihnen Eifersucht und Neid gegen ihre Mitmenschen rege, und

auch

auch aus dem Grunde ist das Bestreben nach Gütern nicht ohne Verdruß und Betrübniß, und ihr Besitz wird die Quelle vieler Uebel. Nicht anders verhält es sich mit den Uebeln selbst. Hat Jemand das Vorurtheil, es gebe gewisse Uebel von Natur, wie Schande, Armuth, Blindheit, Schmerz, Krankheit, Thorheit überhaupt; so wird er nicht bloß durch diese gefoltert, sondern auch um ihrer willen durch noch sehr viel andere. Empfindet er sie selbst, so komt noch die Vorstellung hinzu, die er von ihnen hat, und die das Uebel erhöht. Empfindet er sie nicht wirklich, so ruht er eben so wenig, sondern er verwahrt sich entweder vor künftigen Uebeln, oder die Furcht vor denselben ist seine unzertrennliche Begleiterinn. Hat hingegen die Vernunft gezeigt, es sey nichts von Natur weder ein Gut, noch ein Uebel, so wird die Beunruhigung aufhören, und ein stilles, freundliches Leben beginnen.

Sextus setzt nun noch aus einander, daß die dogmatische Philosophie auch keine Hülfe gegen die Unruhe des Gemüths gewähren könne. Denn wird ein Gut oder Uebel von Natur angenommen, so muß man demjenigen, der irgend ein Gut als Gut heftig begehrt, oder ein Uebel als Uebel flieht, entweder dieses schlechthin verbieten, oder ihm sagen, daß weder das Gute zu begehren, noch das Böse zu fliehen sey. Oder man muß ihm darthun, daß das, was er verfolgt, den geringsten Werth habe, und das Bemühen nach demselben ihm nicht anständig sey; er müsse nach etwas Größerem streben. Der Reichthum z. B. sey von geringem Werthe, die Tugend von größerem; also nach dieser, nicht nach jenem müsse man trachten. Oder, daß dieses, bey geringem Nutzen, viel Beschwerden habe; jenes, bey großem Nutzen, nur wenig. Aber die Behauptung, daß man

weder das Gute suchen, noch das Uebel fliehen müsse, ist sehr verschieden von der Lehre der Dogmatiker, die immer dem Volke zurufen: Dies und das müsse begehrt und verabscheuet werden. Sagt man aber, gewisse Dinge, als geringe und verächtlich, seyen nicht zu suchen; man müsse andern, als vortrefflichern, nachstreben; so beendigt man damit die Unruhe nicht, sondern giebt ihr nur eine andere Richtung. Denn so wie Jemand durch die Verfolgung des Ersten beunruhigt würde, so wird er auch durch die Verfolgung des Zweyten beunruhigt werden. Damit wird die Philosophie eine Krankheit gegen die andere vertauschen. Man kann nicht sagen, daß die Unruhe, die Jemand statt einer andern erhält, gemäßigt sey; diejenige aber, die gehoben ist, heftiger war. Denn eben die Meynung, die der Beunruhigte von dem ersten Gute hatte, wonach er strebte, und wodurch er eben beunruhigt wurde, die hat er auch von dem andern. Behauptet der Dogmatiker schlechthin: Dieses ist wenig nützlich, hat aber mehr Beschwerden; so wird er eine Vergleichung Eines zu Wählenden und zu Fliehenden mit einem Andern zu Wählenden und zu Fliehenden machen; die Unruhe des Gemüths aber nicht heben. Sonach bleibt nichts anders übrig, als das Resultat der Skepsis: **Nur dann läßt sich die Unruhe des Gemüths beendigen, und zu einem glücklichen Leben führen, wenn man demjenigen, der ein Uebel flieht, oder nach einem Gute strebt, zeigt, daß von Natur weder ein Gut, noch ein Uebel existire.**

Dieses praktische Resultat der Skeptiker wird nun vom **Sextus** noch weiter ausgeführt. Glücklich ist derjenige, der sein Leben ohne Unruhe in stiller Zufriedenheit und Heiterkeit hinbringt. Die so genann-

nannten Güter und Uebel aber beruhen theils auf der Meynung, theils auf der Nothwendigkeit. Auf der Meynung beruhen diejenigen, welche die Menschen nach einem vorhergegangenen Urtheile suchen oder fliehen. Güter sind von den äussern Dingen Reichthum, Ansehn, edles Geschlecht u. dgl.; ferner welche den Körper betreffen, Schönheit, Stärke, Gewandheit; endlich welche die Seele angehn, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Klugheit, Mäßigkeit, überhaupt Tugend. Allen diesen sind Uebel entgegengesetzt. Auf Nothwendigkeit aber beruhen alle diejenigen, welche der Eindruck auf die vernunftlose Sinnlichkeit hervorbringt, und die Niemand ändern kann, wie Vergnügen und Schmerz. Daß nun in Ansehung der Güter und Uebel, welche auf der Meynung beruhen, allein der Skeptiker glückselig leben könne, ist schon bemerkt worden (Hypotyp. Pyrrhon. I, 25); und erhellt auch aus der vorherigen Erörterung, daß derjenige nicht glückselig seyn könne, der die Existenz eines natürlich Guten oder Uebels behauptet. In Ansehung der Güter und Uebel aber, welche der nothwendige Sinneneindruck erzeugt, giebt der Skeptiker nach. Denn von dem, was nicht aus verkehrter Vernunft und falscher Meynung herrührt, sondern aus einem unwillkührlichen Sinneneindrucke, davon kann sich der Skeptiker unmöglich durch skeptische Gründe befreyen. Wer die Beschwerde des Hungers oder Durstes empfindet, den kann man nicht durch ein skeptisches Raisonnement überreden, daß er die Beschwerde nicht habe; und wenn er in der Stillung des Hungers oder Durstes Vergnügen genießt, kann man ihm nie überreden, daß er es nicht genieße. Was hat man also, sagen hier die Dogmatiker, von der Zurückhaltung des Beyfalls für Vortheil in Beziehung auf Glück-

seligkeit, wenn wir einmal überhaupt in Unruhe leben, und durch diese Unruhe elend und unglücklich seyn müssen? — Einen großen Vortheil, antwortet der Skeptiker. Denn obgleich der Skeptiker dadurch beunruhigt wird, daß etwas vorhanden ist, was ihm Schmerz verursacht, so erträgt er doch die Beschwerde geduldiger, als die Dogmatiker. Erstlich ist es gar nicht Eins und Dasselbe: wie die große Menge, von den Beunruhigungen im Verfolgen unendlich vieler Güter und Vermeiden unendlich vieler Uebel, gleichsam als von Furien, umhergetrieben zu werden; und wie der Skeptiker nur eine bestimte Gattung von Uebeln zu ertragen und sich gegen diese zu verwahren. Zweytens selbst das, was der Skeptiker als ein Uebel flieht, beunruhigt ihn nicht sehr. Entweder ist es eine kleine Arbeit oder Schmerz, wie Hunger, Durst, Kälte, Hitze u. dgl., was uns täglich begegnet. Oder im Gegentheile es ist ein sehr starker und lebhafter Schmerz, wo die Aerzte oft nur lindernde Mittel geben. Oder endlich es ist ein mäßiger und anhaltender Schmerz, wie bey einigen Krankheiten. Gegen den alltäglichen Schmerz lassen sich leicht Mittel und Erleichterungen anschaffen, Speise, Trank, Kleidung; und er ist auch am wenigsten beunruhigend. Der starke Schmerz, so heftig er auch beunruhigen mag, wird doch in eben dem Momente, wo er wie ein Blitz erschreckt, beendigt. Der mäßige und anhaltende Schmerz aber dauert nicht das ganze Leben hindurch, und ist auch nicht von Natur fortwährend, sondern hat auch viele ruhige Intervalle. Wäre er ganz anhaltend, würde er sich nicht der Zeit nach ausdehnen; er ist also gemäßigt, und dem Skeptiker nicht so sehr fürchterlich. Gesetzt aber auch, die Beunruhigung wäre noch so groß, so ist die Schuld nicht

nicht auf den Skeptiker zu schieben, der wider Willen und nothwendig leidet; sondern auf die Natur, welche sich um menschliche Gesetze nicht bekümmert, und auf den, welcher durch seinen Wahn sich ein Uebel zuzieht. Wer nicht die Meynung hegt, der Schmerz sey ein Uebel, der erträgt den Schmerz nur, weil er muß; wenn er sich aber ausserdem einbildet, daß der Schmerz das einzige Widernatürliche für den Menschen, das einzige Uebel sey; der verdoppelt dadurch die Beschwerde, welche ihm aus demselben erwächst. Wir sehen ja oft, daß Leute, die chirurgische Operationen erdulden, die Quaal des Schnittes standhaft aushalten, und weder die Farbe verändern, noch wimmern, weil sie blos den Schmerz des Schneidens empfinden. Hingegen die Umstehenden, wenn sie zuerst ein wenig Blut fließen sehen, erblassen, zittern, gerathen in Schweiß, werden ohnmächtig, nicht des Schmerzes wegen; denn sie fühlen keinen Schmerz; sondern des Vorurtheils wegen, das sie haben, der Schmerz sey ein Uebel. Die Unruhe, die aus dem Vorurtheile entspringt, etwas sey ein Uebel, ist also oft größer, als diejenige, welche das Uebel selbst erregt. Der Skeptiker, der über nichts entscheidet, was auf Meynung beruht, genießt daher der vollkommensten Glückseligkeit. Durch unwillkührliche und vernunftlose Empfindungen wird er zwar beunruhigt, denn er ist nicht, wie Homer sagt, der Sohn einer bejahrten Eiche oder eines Felsen, sondern aus menschlichem Geschlechte; aber er wird dadurch nur mäßig afficirt. Daher sind auch diejenigen zu verachten, die glauben, der Skeptiker lebe in träger Muße und Unthätigkeit, und stehe mit sich selbst im Widerspruche. Er müsse deswegen unthätig seyn, weil das ganze Leben im Begehren und

Flie-

Fliehen bestehe, und derjenige, der nicht begehre oder fliehe, das Handeln aufhebe, und sich wie eine Pflanze verhalte. Daß der Skeptiker mit sich selbst im Widerspruche stehe, zeigt man durch folgendes Beyspiel: Wenn er in die Gewalt eines Tyrannen komt, und zu einer Schandthat gezwungen werden soll; so wird er entweder nicht thun, was ihm befohlen wird, und lieber einen freywilligen Tod sterben; oder er wird aus Furcht vor der Quaal dem Befehle gehorsam seyn. Er wird also hier Eins wählen und das Andere vermeiden. Dies thun aber nur diejenigen, welche überzeugt sind, daß es etwas zu begehren und etwas zu fliehen gebe. Diejenigen, welche so urtheilen, wissen nicht, daß der Skeptiker nicht dem philosophischen Raisonnement gemäß lebt; denn da müßte er sich alles Handelns enthalten; sondern nach einer Beobachtung, die nichts mit der Philosophie zu thun hat, kann er einiges begehren, und einiges fliehen. Sollte er aber von einem Tyrannen gezwungen werden, etwas Verbotenes zu thun, so wird er nach seinem Begriffe von seinen vaterländischen Gesetzen und Sitten, wie es die Sache mit sich bringt, dieses wählen und jenes verabscheuen; das Harte und Grausame wird er leichter ertragen, als der Dogmatiker, weil er nicht so vom Wahn und Meynung abhängt, wie dieser.

Die Dogmatiker geben auch vor, daß sie eine Kunst zu leben lehrten. Epikur nannte deswegen die Philosophie eine Bemühung, sich durch Untersuchung und Gründe ein glückseliges Leben zu bereiten. Die Stoiker aber erklären geradezu, die Klugheit, als die Wissenschaft von Gütern, Uebeln, und gleichgültigen Dingen, sey die Kunst zu leben; wer diese besitze, sey allein schön, reich, weise. Denn wer besitzt, das großen Werth hat, ist reich. Die

Tugend

Tugend aber ist von großem Werthe, und der Weise allein besitzt sie; also ist auch der Weise allein reich. Wer liebenswürdig ist, ist schön; blos aber der Weise ist liebenswürdig, und folglich ist auch er allein schön. Dergleichen Vorspiegelungen locken zwar die Jugend an, sind aber durchaus ungegründet. Was man für die Kunst zu leben hält, und wodurch man glaubt, glücklich zu werden, ist nicht eine Kunst, sondern besteht aus vielen und verschiedenen Künsten; es ist eine andere nach dem Epikur, eine andere nach den Stoikern, eine andere nach den Peripatetikern. Entweder muß man also allen zugleich folgen, oder nur Einer, oder gar keiner. Allen zugleich kann man nicht folgen, weil sie einander widerstreiten. Was die eine vorschreibt als wünschenswerth, verbietet die andere als verabscheuungswürdig. Man kann eben dasselbe nicht zugleich suchen und fliehen. Wäre aber nur Eine zu befolgen, so ist die Wahl derselben entweder willkührlich; und das kann doch nicht seyn, weil es dann eben so gut wäre, als ob Jemand allen folgen wollte; oder diejenige ist zu befolgen, die für die vorzüglichere gehalten wird. Im letzteren Falle ist wiederum entweder die zu befolgen, die durch eine andere, oder diejenige, die durch sich selbst für vorzüglicher erklärt worden ist. Aber der, welche durch sich selbst für vorzüglicher erklärt worden ist, kann man nicht trauen; oder man muß allen trauen. Denn wenn jener zu vertrauen ist, weil sie durch sich selbst für vorzüglicher erklärt worden, so wird man auch den übrigen vertrauen dürfen, da jede sich selbst für vorzüglicher erklärt. Eben so wenig ist der zu trauen, die durch eine andere für vorzüglicher erklärt worden ist. Denn so wie sie selbst als eine von der andern verschiedene Kunst wieder durch

eine andere beurtheilt werden muß, so bedarf auch diese andere wieder einer Beurtheilung u. s. w. Wenn man demnach weder allen Künsten des Lebens folgen darf, noch einer einzigen, so bleibt nichts übrig, als daß man keiner zu folgen habe. Ueberdem, da es viele Künste des Lebens giebt, muß nothwendig derjenige, der einer von ihnen ausschließend folgt, unglücklich seyn, theils aus den schon bemerkten Ursachen, theils noch aus einem andern Grunde. Jeder Mensch wird von einer beunruhigenden Neigung bewegt, sey es zum Reichthum, oder zur Wohllust, oder zum Ruhme. Diese wird keine dogmatische Schule in ihm unterdrücken. Aber wer von Geld- und Ehrgeiz regiert wird, dessen Begierde wird die peripatetische Philosophie noch mehr entzünden, als welche Reichthum und äussere Ehre zu den Gütern zählt. Wer die Wohllust liebt, den wird die Lehre des Epikur noch wohllüstiger machen, die die Wohllust als das Ziel aller Glückseligkeit darstellt. Den Ruhmsüchtigen wird die Lehre der Stoiker noch tiefer in diese Leidenschaft stürzen, da nach ihrer Meynung die Tugend, und was aus Tugend entspringt, allein ein Gut ist. Was also die Dogmatiker eine Kunst des Lebens nennen, ist mehr ein Beförderungsmittel des Uebels, als ein Heilmittel desselben.

Wollte man auch zugeben, daß eine Kunst des Lebens existire, in Ansehung welcher alle einstimmig wären, z. B. die Stoische, so werden wir sie doch deßhalb nicht annehmen können, weil sie viel und mancherley Uebel mit sich führt. Denn wenn die Kunst zu leben als Klugheit eine Tugend ist, und der Weise allein die Tugend besitzt; die Stoiker aber nicht Weise sind; so werden sie die Klugheit nicht besitzen, und also auch nicht die Kunst zu leben. Wenn

sie

sie dieselbe nicht besitzen, wird sie auch von ihnen nicht Andern mitgetheilt werden können. Und wenn nach ihrer eigenen Meynung keine Kunst bestehen kann, wird auch die Kunst zu leben nicht bestehen können. Nun findet das Erste statt; folglich auch das Letzte. Eine Kunst ist ein System von Begriffen, und ein Begriff (in der Stoischen Philosophie) ist der Beyfall, der einer begreiflichen Vorstellung gegeben wird. Es giebt aber keine begreifliche Vorstellung, weil wir kein Vermögen haben, sie durch ein sicheres Kennzeichen zu unterscheiden; mithin giebt es auch keinen Begriff, und kein System von Begriffen, mithin keine Kunst. Ferner: Wenn die Kunst zu leben, oder die Klugheit, die Güter, Uebel und gleichgültigen Dinge betrachtet; so ist sie entweder verschieden von den Gütern, welche sie zum Gegenstande hat; oder sie selbst ist ein Gut. Ist das erstere, so giebt es keine solche Kunst, weil vorher gezeigt ist, daß es keine Güter und Uebel giebt. Ist das andere, so ist die Kunst eine Kunst von sich selbst, was abermals ungereimt ist. Denn das, wovon sie eine Kunst ist, wird vor der Kunst gedacht. Die Heilkunst ist die Wissenschaft der heilsamen, schädlichen und gleichgültigen Dinge; aber vor der Heilkunst geht das Heilsame und Schädliche her. Die Stoiker selbst sagen, die Dialektik sey die Wissenschaft des Wahren, Falschen, und des Weder Wahren noch Falschen. Das Wahre, Falsche, und Weder Wahre noch Falsche existirt also doch vor der Dialektik. Sollte nun die Klugheit die Wissenschaft ihrer selbst seyn, müßte sie vor sich selbst existirt haben. Es läßt sich also auch aus diesem Grunde nicht sagen, daß es eine Klugheit oder Kunst des Lebens gebe. Ferner: Jede Kunst und Wissenschaft hat technische und scien-

tifisch-

tifische Grundsätze und Regeln; die Kunst zu leben aber hat dergleichen nicht, wie aus den Aussprüchen der Stoiker selbst erhellt, die Sextus anführt, deren Beobachtung den Gesetzen widerstreitet, und deren Nichtbeobachtung sie überflüssig macht. Ueberdem hat jede Kunst, sie mag sich nun auf Erkentniß beziehen, wie die Geometrie und Astrologie, oder auf das subjective Handeln, wie die Fechtkunst, oder ein äusseres Werk hervorzubringen, wie die Mahlerey und Bildhauerkunst, ein eigenes Merkmal, wodurch sie sich von allen andern Dingen unterscheidet. Dieses aber hat die Kunst des Lebens nicht; es giebt also keine solche Kunst. Was nemlich dem Musiker und dem Nichtmusiker gemeinschaftlich ist, das gehört nicht zur Musik; was dem Grammatiker und dem Nichtgrammatiker gemeinschaftlich ist, gehört nicht zur Grammatik; und so gehört überhaupt nichts zur Kunst, was den Kunsterfahrnen und den Unerfahrnen in derselben gemeinschaftlich ist. Was also dem Klugen und dem Nichtklugen gemeinschaftlich ist, gehört nicht zur Klugheit, und ist ihr nicht eigen. Es giebt aber Handlungen, die dem Klugen wie dem Nichtklugen gemeinschaftlich sind. Wollen wir als eine der Klugheit eigene Handlung annehmen, die Eltern zu ehren, ein anvertrautes Depositum zurück zu geben, so findet man auch Nichtkluge, die so etwas thun. Die Handlungen des Klugen haben also nichts Eigenthümliches, wodurch sie sich von den Handlungen des Nichtklugen unterscheiden, und wenn dem so ist, wird es überhaupt keine Klugheit oder Kunst des Lebens geben.

Gegen den zuletzt angeführten Grund, aus welchem die Nichtexistenz einer Wissenschaft des Lebens gefolgert wurde, machten die Dogmatiker mehrere

Ein-

Einwürfe, die aber Sextus ebenfalls zu widerlegen sucht. Es könten zwar, sagten sie, Kluge und Unkluge dieselben Handlungen verrichten; für den Unterschied der Klugheit oder Unklugheit dabey komme es aber darauf an, ob diese Handlungen nach einer Regel der Kunst des Lebens geschähen oder nicht. Seine Eltern ehren könne der Weise so gut, wie der Thor; aber sie aus Klugheit ehren, sey nur dem Weisen eigen. Bloß dem Weisen sey die Kunst eigenthümlich, was er thue, mit der besten Gesinnung zu thun. Diejenigen, die diesen Einwurf machen, erwiederte Sextus, scheinen absichtlich taub zu seyn, und von ganz etwas anderem zu sprechen, als wovon die Rede ist. Wir zeigen, daß es keine Handlungen des Klugen gebe, wodurch er sich von dem Nichtklugen unterscheide; das können sie nicht leugnen; dagegen behaupten sie, daß die jenen beyden gemeinschaftlichen Handlungen bald von der Klugheit, bald von der Thorheit herrühren; gleichwohl können sie dies leztere nimmermehr beweisen; denn wie läßt sich unterscheiden, daß irgend eine bestimte Handlung aus Klugheit, oder aus Thorheit geschehe, da man aus den Handlungen selbst, sofern sie dem Weisen und dem Thoren gemeinschaftlich sind, dieses gar nicht abnehmen kann? Andere glauben, der Unterschied des Princips der Handlungen werde dadurch bemerkt, daß sie beständig eine regelmäßige und sich gleiche Wirkung hätten. Es sey dem mechanischen Künstler eigen, alles gleichförmig und zu derselben Absicht zu verrichten; so sey auch der Weise sich beständig in rechtschaffenen Handlungen gleich; der Thor hingegen nicht. Diejenigen, welche so urtheilen, antwortet Sextus, scheinen der Natur zu widersprechen. Es ist mehr Wunsch, als Wirklichkeit, daß es eine bestimte

Lebensordnung nach wissenschaftlichen Principien gebe. Jeder Mensch muß sich nach der Verschiedenheit der Umstände richten, und kann niemals dieselbe Lebensordnung beobachten; am wenigsten der Kluge, wenn er die Unbeständigkeit der Dinge und den Wechsel des Glücks erwägt. Dazu komt: wenn es in der That eine Kunst des Lebens gäbe, so würde sie wohl Niemanden mehr nützen, als dem Weisen, der sie besitzt, indem sie ihm Mäßigkeit im Bestreben nach Gütern und im Vermeiden der Uebel gewährt. Die Klugheit nutzt aber dem Weisen nicht, wie gezeigt werden soll; es giebt also keine Kunst des Lebens. Der Weise wird entweder deßwegen enthaltsam genannt, weil er nichts Böses begehrt, und nichts Gutes flieht; oder weil er zwar böse Begierden hat, sie aber durch Vernunft überwindet. In der ersten Bedeutung kann er nicht enthaltsam heißen; denn er kann sich dessen nicht enthalten, was er nicht hat. Den Eunuchen kann man nicht enthaltsam im Genuße der Wohllust nennen; den, welcher einen schwachen Magen hat, nicht enthaltsam im Genuße der Speisen; denn beyde haben zu diesen Dingen gar keine Neigung. Soll aber der Weise deßwegen für enthaltsam gelten, weil er zwar böse Neigungen hat, sie aber durch Vernunft überwindet; so muß man erstlich zugeben, daß ihm seine Klugheit nicht nütze, indem er immer von Leidenschaften beunruhigt wird, gegen welche er der Hülfe bedarf; zweytens, daß er noch unglücklicher ist, als der Thor; denn indem jener seine Neigung zum Bösen überwindet, wird er eben hierdurch noch mehr beunruhigt, als dieser, der sie befriedigt.

Schon daraus, daß keine Kunst zu leben existirt, fließt, daß sie auch **nicht gelehrt werden könne.** Inzwischen kann der Skeptiker die Existenz der-

derselben zum Ueberflusse einräumen, und dennoch zeigen, daß sie sich nicht lehren lasse. Zu jeder Disciplin gehört: 1) etwas, das gelehrt wird; 2) ein Lehrender; 3) ein Lernender; 4) eine Lehrart. Von allen diesen Stücken ist nichts gewisses und anerkant; es giebt also keine Disciplin. Erstlich: Wird eine Sache gelehrt, so wird entweder gelehrt, daß sie ist, oder daß sie nicht ist. Das, was nicht ist, kann nicht gelehrt werden; denn dieses hat keine Prädicate; und könnte es gelehrt werden, so würde das Nichts wahr seyn; es würde ferner nichts Wahres gelehrt werden können; woraus die Ungereimtheit folgen würde, daß alles, was gelehrt wird, falsch sey. Das, was ist, kann eben so wenig gelehrt werden; denn entweder würde es gelehrt, sofern es selbst ist, oder sofern etwas anders ist. Im ersten Falle könte von einer Sache, sofern sie ist, nicht gelehrt werden, daß sie ist, und wenn das ist, so wird überhaupt nichts seyn, das gelehrt werden könte. Im andern Falle würde etwas gelehrt werden als Accidens von dem, was nicht ist; und das widerspricht sich. Sextus zeigt noch außerdem, daß der Gegenstand der Lehre entweder körperlich oder unkörperlich seyn müsse, in die Sinne fallend oder denkbar, aber nach keinen von beyden Prädicaten gelehrt werden könne. Ferner, was gelehrt werden soll, ist entweder wahr oder falsch; das Falsche kann nicht gelehrt werden, was aus seiner Natur erhellt; ob es aber ein Wahres gebe, ist problematisch, wie oben dargethan worden, und von problematischen Dingen kann keine Disciplin existiren. Dazu komt: Was gelehrt wird, ist entweder eine Sache der Kunst, oder nicht. Ist es keine Sache der Kunst, so bedarf es keiner Disciplin. Ist es eine Sache der Kunst, so erhellt sie entweder aus sich selbst,

 oder

oder sie ist dunkel. Erhellt sie aus sich selbst, so braucht sie wiederum nicht gelehrt zu werden; ist sie aber dunkel, so kann sie eben deßwegen nicht gelehrt werden, weil sie nicht evident ist. Zweytens: Wenn erwiesen ist, daß die Existenz einer Sache, die gelehrt wird, problematisch sey, so wird dadurch auch der Lehrende aufgehoben, und der Lernende, weil jener nichts mehr hat, was er lehren, und dieser, was er lernen könte. Mit dem Objecte der Lehre, dem Lehrenden, und dem Lernenden, fällt auch die Existenz einer Lehrart weg.

Ueberhaupt sollte die Kunst des Lebens gelehrt werden können, so müßte sie entweder der Kluge den Klugen, oder der Unkluge den Unklugen, oder der Unkluge den Klugen, oder der Kluge den Unklugen lehren. Der Kluge kann sie den Klugen nicht lehren, weil beyde schon die Tugend besitzen, und keiner den Unterricht des andern bedarf. Der Unkluge kann sie den Unklugen nicht lehren; denn beyde bedürfen der Belehrung. Der Unkluge kann sie den Klugen nicht lehren, denn der Blinde kann dem Sehenden die Farben nicht zeigen. Also bliebe nichts übrig, als daß der Kluge sie den Unklugen lehrte; aber auch die Möglichkeit hiervon ist zweifelhaft. Wenn die Klugheit die Wissenschaft von den Gütern, den Uebeln, und den gleichgültigen Dingen ist, der Unkluge aber von allen diesen keinen Begriff hat, so wird er zwar wohl die Worte des Unterrichts hören, aber den Inhalt niemals verstehn.

Zweyter

Zweyter Abschnitt.

Geschichte der Philosophie

im Zeitalter kurz vor und nach Christi Geburt bis auf die Periode der Scholastik im Mittelalter.

Durch die politische Verbindung, in welche die Griechen mit den Römern geriethen, und die eine gänzliche Unterdrückung der Freyheit und Unabhängigkeit jener nach sich zog, wurde das Studium der Philosophie, wie die Liebe zur Kunst, und die wissenschaftliche Cultur überhaupt, aus Griechenland nach Latium verpflanzt. Der hier ausgestreute Samen philosophischer Erkentniß fand einen Boden, dem es zwar nicht an Empfänglichkeit fehlte, der aber aus mehr Gründen nicht geeignet war, eine vollkomnere und veredeltere Frucht hervorzubringen, als die Muse der griechischen Philosophie in ihrer Heimath gewonnen hatte. Erst spät nahmen die Römer einiges Interesse an philosophischen Speculationen, und selbst zu der Zeit, wo dieses Interesse am verbreitetsten und lebhaftesten unter ihnen war, erscheinen sie als bloße Dilettanten der Philosophie, als Lerner und Nachdenker griechischer Philosopheme, deren Darstellung und praktische Anwendung höchstens nur vom Nationalcharakter, und der Nationaldenkart der Römer ein eigenthümliches Colorit und eine besondere Richtung erhielt. Die Philosophie als Wissenschaft haben sie

weder im Innern mehr ausgebildet, noch in ihren Grenzen erweitert. Vielmehr blieben sie immer noch weit hinter den Griechen zurück, und man kann nicht behaupten, daß irgend ein Römer, den Cicero etwa ausgenommen, in eben dem Grade philosophischer Denker gewesen sey, in welchem es unter den Griechen während der Blüthe und Reife ihrer philosophischen Literatur so viele waren. Die Römer hörten nie auf, die Schüler von Griechen zu seyn.

Die Verbreitung der Pythagoreischen und Eleatischen Philosophie bey den griechischen Colonien in Unteritalien hatte auf die ursprüngliche Cultur der Römer gar keinen, oder einen sehr unerheblichen Einfluß. Soviel aus unbestimten und höchst unzuverlässigen Sagen erhellt, hatte Numa vielleicht einige politische Kentnisse und religiöse Institute aus Großgriechenland entlehnt, und diese zur Anordnung des neuen römischen Stats benutzt. Es waren aber auch zum großen Theile altes Herkommen, religiöser Volksaberglauben, und Hetruskische Sitten und Gebräuche, die er zuerst bey seinen Römern gesetzlich machte. Die Römer mußten während der Entstehung, der Begründung und ersten Ausbreitung ihres Stats ihre Zeit zwischen Krieg und Ackerbau theilen; und daher zweckte ihre ganze Erziehung nur darauf ab, muthige Krieger, treffliche Ackerleute, und gute Bürger zu bilden. Eine Verbindung mit den Griechen in Unteritalien und Sicilien existirte gar nicht, oder war zu gering, als daß sie ihnen etwas von der Politur derselben hätte mittheilen können. Selbst, als eine solche Verbindung durch die äußern politischen Verhältnisse der Römer angeknüpft wurde, war diesen ernsthaften, gesetzten und arbeitsamen Republicanern der zwar wissenschaftlich verfeinerte, aber leichtsinnige, schwel-

schwelgerische, entartete Grieche verächtlich, und er erschien ihnen wenigstens durchaus nicht nachahmungswerth. Die Weißheit der Römer bestand, ausser der Kentniß dessen, was zur Lebensweise gehörte, in Erfahrungsmaximen, und in einer politischen Klugheit, die sich mit natürlicher ungekünstelter, aber wahrhafter und energievoller, Beredsamkeit in den Berathschlagungen der Volksversamlungen und des Senats zeigte, und von den Alten auf die Jugend durch mündliche Unterhaltungen fortpflanzte, da die edlern Jünglinge gleichsam ein Gefolge alter Statsmänner ausmachten. Cicero hat in seinen beyden Abhandlungen de senectute und de amicitia den Charakter dieser Unterhaltungen junger Männer mit erfahrnen Greisen, so wie die frühere Art der politischen Bildung überhaupt, auf eine sehr anschauliche und interessante Art dargestellt.

Die Bekantschaft, welche die Römer mit den dramatischen Spielen und Vergnügungen der Griechen machten, scheint das erste Vehikel gewesen zu seyn, mittelst dessen griechische Literatur überhaupt sich gewissermaßen bey ihnen einschlich, und nach und nach die Aufmerksamkeit, Theilnahme und Liebe der höhern Volksclassen für sich gewann. Die Lieder der Salier und andere Gesänge der Vorzeit, die bey Gastmählern gesungen wurden; die Fescenninischen Verse bey der Erndte und Weinlese, bey Hochzeiten und Triumphen, voll Ausdruck roher Lustigkeit und plumper beissender Satire, welche die Römer durch die attische Colonie in Fescennium kennen lernten; die Atellanischen Fabeln wurden leicht durch die Dramen in griechischem Geschmacke und nach griechischen Originalen copirt verdrängt, welche un-

mittelbar nach dem ersten Punischen Kriege Livius Andronikus auf die Bühne brachte. Diesem folgte Naevius, dessen dramatische Stücke, als Nachahmungen der ältern griechischen Comödie, alle Zügellosigkeit mit ihr gemein hatten, und ihm daher die Ahndung der Gesetze zuzogen. Ennius, den Cato aus Sardinien mit sich nach Rom genommen hatte, und Plautus veredelten die komische Dramatik der Römer, so wie Accius und Pacuvius ihnen die tragische Bühne der Griechen öffneten. Terenz zeigte die Comödie in der Vollendung und Feinheit, die ihr bey den Griechen Menander, Philemon u. a. gegeben hatten. Hierdurch erblickten die Römer, vornehmlich ihre Jünglinge, die griechische Literatur von einer ihr reizendsten Seiten. Ennius übersetzte auch andere griechische Schriftsteller, und bildete dadurch nicht nur die lateinische Sprache weiter aus, sondern brachte auch griechische wissenschaftliche Kentnisse in Umlauf. Merkwürdig ist besonders seine Uebersetzung der Geschichte der Götter des Euhemerus. Das System des Epikur stellte Lucretius Carus in seinem Gedichte de rerum natura, das wir noch gegenwärtig besitzen, mit ausgezeichnetem Genie und nicht gemeiner didaktischer Kunst dar. So gewannen die Römer nach und nach an der griechischen Literatur Interesse. Sie fiengen an, ihre Kinder von griechischen Rhetoren und Grammatikern unterrichten zu lassen, und selbst in reifern Jahren sich in ihrem Umgange zu cultiviren. Ihre Sclaven, meistens Griechen, oder Syrer, von den Athenern auf dem Sclavenmarkte zu Delos, wohin sie gewöhnlich von den Cilicischen Seeräubern gebracht wurden, gekauft, in der griechischen Sprache und Literatur geübt, und wiederum nach Rom verkauft,

wur-

wurden ihre Lehrer, oft ihre Lieblinge und vertrautesten Freunde. Die Beredsamkeit vor allen wurde den Römern eine Sache der Kunst, ein Studium nach Regeln, die dadurch gültig wurden, daß griechische Rhetoren, die gewandtesten Sprecher der Zeit, sie empfahlen und lehrten. Selbst in die öffentlichen Schulen (ludi literarii) wurde nach und nach der griechische Unterricht eingeführt.

So war schon eine geraume Zeit vorher der Samen griechischer Literatur unter den Römern ausgestreut, und das Interesse an derselben erregt worden, als die berühmte athenische Gesandtschaft, Karneades der Akademiker, Diogenes der Stoiker, und Kritolaus der Peripatetiker, nach Rom kam, und durch ihre öffentlich in ihren Angelegenheiten dargelegten Proben von Beredsamkeit und Philosophie den lautesten Beyfall, besonders der edlern römischen Jugend, einerndtete, und den Eifer dieser, von den Griechen zu lernen, vollends belebte. Die römischen Jünglinge hörten den Vorträgen jener Gesandten mit Vergnügen und Bewunderung zu, und ihr schon bemerklicher Hang, die griechische Redekunst der natürlichen durch praktische Erfahrung und Routine zu erwerbenden Wohlredenheit vorzuziehn, wurde jetzt entschiedene Vorliebe für jene. Den ältern unter den damals lebenden Römern mochte schon vorher der Nachtheil, der mit dem Unterrichte der zu Statsämtern bestimten Jünglinge in griechischer Rhetorik und Dialektik verbunden war, aufgefallen seyn. Vielleicht war bey diesen und jenen jungen Römern eine sophistische Art zu raisonniren, eine leichtsinnige Denkweise über Gegenstände der Religion, des Stats und des bürgerlichen Privatlebens, schon eine Frucht griechischer

scher Lehre. Durch die Vorträge der Gesandten, wie der des Karneades für und wider die Gerechtigkeit, eine Tugend, die die Römer mit Recht für die wesentliche Stütze des Stats hielten, zeigte sich die trügerische Kunst, den Verstand zu blenden und einzunehmen, ohne ihn doch wirklich zu überzeugen, so wie in ihrem schimmerndsten und täuschendsten Lichte, so auch in ihrer ganzen Verderblichkeit. Dennoch erklärte sich die Neigung der römischen Jünglinge mit Enthusiasmus für dieselbe, und daher war es nichts weniger, als ein eigensinniger überspannter Rigorismus des ältern Cato, daß er den Senat bewog, über die Angelegenheiten der Gesandtschaft geschwinder zu entscheiden, und sie unmittelbar darauf durch einen Senatsschluß aus Rom zu verweisen. Schwerlich würde der Senat ihm hierin beygestimt haben, wenn nicht die Folgen der sich in Rom verbreitenden griechischen Rhetorik und Dialektik den meisten Gliedern desselben ebenfalls genug einleuchtend geworden wären, um ihnen entgegen zu arbeiten, und zu ihrer Unterdrückung selbst eine achtungswerthe Gesandtschaft mit Härte zu behandeln. Aber die Majorität des Senats, welche die alte Einfachheit, Wahrhaftigkeit, Geradheit der Denk- und Handelnsweise ihren Mitbürgern zu erhalten und zu sichern wünschte, brauchte ihre Gegenmittel zu spät, und konte den Strom der guten und der verderblichen Kentnisse und Künste der Griechen, der einmal in Rom eindrang, und von der damals sich bildenden Generation mit Wohlgefallen und Begierde aufgenommen wurde, nicht mehr hemmen und ableiten. Meynungen, Vorurtheile und Liebhabereyen, die unter einem Volke, besonders bey der reifenden Jugend desselben, herschend werden, lassen sich nicht durch Gesetze des Stats ausrotten.

Diese

Diese können höchstens eine Zeitlang die Wirkungen derselben einschränken und aufhalten. Die Gesetze, die eine bestimte Richtung der Studien und des Geschmacks, welche der zur Mode werdenden entgegengesetzt ist, vorschreiben wollen, erscheinen bey den Anhängern der Mode sehr bald als Ausflüsse der Beschränktheit des Geistes, des einseitigen Geschmacks, der eigensinnigen Laune ihrer Urheber, und verlieren dadurch Autorität und Kraft. Es werden dann tausend Mittel und Wege erfunden, oder diese bieten sich der Natur der Sache nach von selbst dar, um sich den Gesetzen zu entziehen, und sie zu eludiren. Das war auch der Fall bey den Beschlüssen des römischen Senats, die auf die Verhinderung griechischer Studien unter den Römern abzielten. Man verjagte noch nachher öfter die griechischen und die gräcisirenden lateinischen Rhetoren aus Rom; aber in kurzer Zeit gieng das Studium der griechischen Literatur daselbst wieder in seinem alten Geleise fort. Ueberdem ward von jener Periode an die publicistische Verbindung der Römer mit den Griechen immer enger, vielfacher und verwickelter, und eben dadurch die Bekantschaft der römischen Statsmänner mit den Griechen selbst in ihrer eigenen Heimath immer vertrauter und anziehender. Eine beträchtliche Zahl der edlern Römer mußte in Statsgeschäften sich oft Jahre in den angesehensten und cultivirtesten Städten Griechenlands und Kleinasiens aufhalten; sie unterhielten hier persönlichen Umgang mit den genievollsten und gelehrtesten Männern, die dort lebten und lehrten; und dies mußte zuletzt der griechischen Muse den Triumpf über die alte römische Austerität verschaffen, die anfangs ihre Reize verschmähte, weil sie dieselben für die künftige Gesundheit des römischen Stats verderb-

derblich fand, was sie auch durch einen unter den Umständen unvermeidlichen Misbrauch wirklich waren *).

Man kann nicht sagen, daß irgend ein philosophisches System der Griechen, oder irgend eine damalige Art zu philosophiren, sich eine vorzügliche und entscheidende Herrschaft auf dem Gebiete der Philosophie nach dem gemeinen Urtheile erworben hätte, etwa so wie im Mittelalter das Aristotelische und das Platonische System herschend wurden. Vielmehr behaupteten sich die philosophischen Parteyen, die die Geschichte der griechischen Philosophie kennt, in ihrer Existenz neben einander, und jede hatte talentvolle, scharf-

*) Ueber die Vertreibung der athenischen Gesandten aus Rom s. *Cic.* de Orat. II, 37. Quaest. acad. IV. 45. *Plutarch.* Cato maj. p. 349. vgl. *Bruckeri* histor. crit. philos. T. II. p. 8. Das Jahr nach Erbauung Roms, in welchem jenes merkwürdige Factum geschah, ist ungewiß. Für die Geschichte der Rhetorik und Rhetoren bey den Römern s. den Brutus des Cicero. Ebendsslb. de Orat. III, 24. *A Gellii* Noct. Att. XV, 11. und den *Sueton.* de claris oratoribus. Ein älteres Senatusconsultum, das die Philosophen und Rhetoren aus Rom verbannte, und dessen diese letztgenannten Schriftsteller erwähnen, hält Hr. Meiners für untergeschoben: Grundriß der Geschichte der Weltweish. S. 152. vgl. Ebendess. Gesch. des Verfalls der Sitten und der Statsverfassung der Römer — eine der besten Arbeiten dieses Gelehrten. — Die Geschichte der literarischen und philosophischen Cultur der Römer läßt sich füglich in folgende drey Perioden abtheilen: 1) die Periode der Rohigkeit und anfangenden Cultur bis auf die Unterjochung von Unteritalien im J. 487. a. V. C. 2) Die Periode der ersten Bekanntschaft mit griechischer Literatur bis auf die Zerstörung von Korinth im J. a. V. C. 607. Livius Andronikus gab sein erstes Drama zu Rom im J. 514. 3) Die Periode der Blüthe der griechischen Literatur und Philosophie bey den Römern bis auf das Zeitalter des August.

scharfsinnige und gelehrte Männer zu Vertheidigern an ihrer Spitze. Aber nicht alle fanden bey den Römern wegen der Eigenthümlichkeiten, die ihr Charakter durch die gesetzliche Verfassung der Republik, die mittelst derselben bestimte und modificirte Erziehung, die ursprüngliche Nationaldenkart und Sitte, die von den Vorfahren auf die Nachkommen sich vererbte und lange auf ihre Urtheile einwirkte, endlich auch durch die politischen Verhältnisse des römischen Stats empfieng, eine gleich günstige Aufnahme. Der Geist des Stoicismus war dem originalen römischen Charakter, so lange er durch Luxus, Ehrsucht, und Unsittlichkeit überhaupt minder verdorben und ausgeartet war, am angemessensten. Mit diesem beschäfftigten sich also auch die vortrefflichsten Männer unter den Römern am ersten und am liebsten. Scipio der Africaner, sein Freund Lälius, die Catonen studirten stoische Philosophie. Auch die Sokratik, weil sie eine vernünftige unmittelbar auf das praktische Leben anwendbare, und zur wahren Aufklärung des Geistes, wie zur Veredlung der Sitten abzweckende Philosophie war, gewann bey eben diesen und ihnen an Gesinnungen ähnlichen Römern eine hohe Theilnahme. Wäre die griechische Philosophie lediglich von der Seite den Römern erschienen, wie sie sich im Sokratismus und Stoicismus zeigt, so würde auch Cato unbedingt ihr Beschützer und Beförderer geworden seyn. Das Epikurische System wurde zwar schon früh durch das Gedicht des Lukretius bey den Römern eingeführt. Aber Lukretius stellte hauptsächlich nur die Physik des Epikur dar, und diese konte den Römern bloß ein Gegenstand philosophischer Wißbegierde seyn. Daher blieben sie anfangs gegen den Epikureismus gleichgültig, und man

findet

findet nicht, daß er großes Interesse bey ihnen erweckt hätte. Aber die Aufmerksamkeit wurde auf denselben reger, so bald die Römer anfiengen sich unsittlichen Ausschweifungen zu überlassen, und um der Vorwürfe des Gewissens sich zu entledigen, die sie für Folgen ihrer religiösen Begriffe ansahen, sich von den Banden der Religion los zu machen suchten. Hier gewährte ihnen der Epikureism, dessen Resultat die Volksreligion für blinden Wahn und Aberglauben erklärte, die erwünschteste Auskunft. Selbst minder verdorbene Menschen schlossen sich an die Epikurische Partey an, sofern sie sich dadurch über den Volkswahn zu erheben, und die Skepsis der Vernunft in Beziehung auf denselben, die durch ihre anderweitige Geistesbildung erwacht war, befriedigen zu können glaubten. In der That enthält die mechanische Welterklärung des Epikur Manches, was nicht nur durch die Neuheit und Kühnheit der Ideen, zumal für jenes Zeitalter, und durch den glücklichsten Gebrauch der angenommenen Principien zur Erklärung der Naturerscheinungen, wenn man noch dazu auf den damaligen Mangel an sorgfältigern, vollständigern, richtigern und mehrseitigen Naturbeobachtungen Rücksicht nimt, den Römern, die zu philosophischen Studien Muße und Neigung hatten, höchst merkwürdig seyn mußte; sondern auch bey unseren heutigen Fortschritten in der Kosmophysik, wenigstens als wahrscheinliche Hypothese vor der Vernunft nicht schlechthin verwerflich ist. War aber der Wißbegierde die philosophische Theorie des Epikur schon deßwegen willkommen, weil sie den Geist von religiösen Vorurtheilen, die ihn gefesselt hielten, und ihm nicht selten peinlich wurden, losriß; so war es in noch weit höherem Grade seine Moralphilosophie, die den ohnehin auf das Vergnü-

gnügen gerichteten Neigungen mehr, als irgend eine andere Ethik, schmeichelte. Lehrte auch Epikur nichts weniger, als eine Tugend, deren Wesen im Genusse aller Wollüste bestände; enthielten auch seine ethischen Vorschriften im Ganzen nur eine consequente Glückseligkeitslehre für den sinnlichen Menschen, eine Klugheit, den Schmerz jeder Art zu vermeiden; und empfahlen sie eben deßwegen eine Beschränkung der Neigungen, weise Mäßigkeit im Gebrauche der Güter des Lebens, um die Wohllust, das höchste Gut, so weit es für den Menschen möglich sey, zu erringen; so wurde doch seine Moralphilosophie bald dahin gemisdeutet durch eine Sophistik, die verwilderte regellöse Neigungen selbst an die Hand zu geben pflegen, daß die Beobachtung der Schranken, die sie den Neigungen setzte, in der Willkühr eines Jeden stehe, und man ein niederträchtiger Wohllüstling seyn, und dennoch nach Epikurischen Maximen handeln könne. Wenn daher ein kleiner Theil der philosophirenden Römer sich zur Epikurischen Schule bekante, weil ihn die Physik derselben anzog, und er in ihrer Ethik eine Regel antraf, deren Befolgung einen natürlichen liberalen und freyen Genuß des Lebens versprach, frey von dem Zwange, welchen die Stoa der Natur des sinnlichen Menschen, die doch Niemand ganz verleugnen konte, anthat; so bekannte sich auf der andern Seite ein ungleich größerer Theil zu ihr, weil er in ihren theoretischen und praktischen Grundsätzen eine Apologie für seine Irreligiosität und seine sinnlichen Ausschweifungen aller Art zu haben vermeynte. Vornehmlich durch diese letztern römischen Anhänger des Epikur, und den schändlichen Misbrauch, welchen sie von seiner Philosophie machten, sind sein Namen und seine Lehre im spätern Alterthum

und im Mittelalter, bis auf Gassendi's Ehrenrettung derselben, so berüchtigt worden. Denn jener Misbrauch war es, der die Parteyen der Stoiker und Akademiker unter den Griechen, wie unter den Römern, so sehr gegen die Epikureer aufbrachte, und sie verleitete, mit so großer Bitterkeit und im Tone der Verachtung gegen sie zu disputiren. Uebrigens war es doch die eigentlich wissenschaftliche Philosophie der Griechen verhältnißmäßig am wenigsten, die in der ersten Periode der Bekantschaft der Römer mit griechischer Literatur sie beschäfftigte. Der Hauptzweck, um dessen willen sie den Unterricht griechischer Philosophen suchten, oder die Werke älterer Philosophen lasen, war, ihre Sprache, ihr rednerisches Talent zu vervollkomnen, sich der dialektischen Kunst zu bemächtigen, die auf dem Markte und im Senate von Nutzen seyn konte, und ihre historischen und politischen Einsichten zu erweitern. So lernte selbst Cato der Censor wohl am meisten in Beziehung auf Redekunst und Statsklugheit noch im hohen Alter Griechisch, hörte während des zweyten Punischen Krieges den Pythagoreer Nearch zu Tarent, und studirte den Demosthenes und Thucydides; Scipio der Africaner las den Xenophon auch für militärische Zwecke *); Varro beschäfftigte sich mit der griechischen Litteratur überhaupt aus dem Gesichtspunkte der Gelehrsamkeit.

Je einheimischer die Muse Griechenlands in Rom wurde, und je mehr es die Römer als nothwendiges Bedürfniß einer guten literarischen und politischen Erziehung ansahen, in griechischer Literatur unterrichtet zu

*) *Plutarch.* Cat. maj. p. 337. 447. *Idem* Marcell. p. 298.

zu werden; desto mehr erweiterte sich auch die Sphäre ihrer Kentniß der Philosophie, so weit sie von den Griechen bearbeitet war. Auch die Philosopheme der Jonischen und Großgriechischen Naturforscher, der Eleatiker, und einzelner ehedem in Griechenland berühmter Sophisten, wurden den Römern wenigstens historisch bekant, und waren Gegenstände ihrer philosophischen Unterhaltungen. Ungeachtet das Stoische und das ihm entgegengesetzte Epikurische System in wissenschaftlicher Hinsicht die herschenden waren; so forschten doch Einige durch eigene Wißbegierde oder auch durch ihr Vernunftbedürfniß angetrieben, auch wohl durch ihre Lehrer veranlaßt, weiter, suchten sich des ganzen Mancherley von Philosophie, das der griechische Genius nach und nach erzeugt hatte, zu bemächtigen, und beschränkten sich entweder bloß auf das Vergnügen, das diese gelehrte Kunde der Philosophie als Geistesbeschäfftigung gewährte, oder bildeten sich eine Art von eklektischem Systeme, um dem Streben ihrer Vernunft genug zu thun. Gerade damals, wo der Eifer der Römer für Philosophie die höchste Lebhaftigkeit bekam, hatte in Athen neben den übrigen philosophischen Schulen die Akademie eine vorzügliche Celebrität. Weil sie der rhetorischen und dialektischen Kunst ihrem Geiste nach ungemein beförderlich war, und nur durch diese existirte, oder sich in ihrem Ansehn gegen die Angriffe der entgegenstehenden philosophischen Parteyen behaupten konte; so sollte man denken, würde sie unter den Römern früher sich Interesse erworben haben, als wirklich der Fall war. Aber es scheint, daß die Philosophie des Plato, und die aus ihr hervorgehende, wiewohl von ihr abweichende und sehr verschieden modificirte ältere und neuere akademische, erst nach der Sokratischen, Stoi-

schen und Epikurischen die Aufmerksamkeit der Römer auf sich zog, zum Theile aus äusseren Ursachen vielleicht, die wir jetzt nicht mehr historisch wissen. Auch mußte, was insbesondre die akademische Art zu philosophiren betrifft, sich, der Natur des menschlichen Verstandes gemäß, der Dogmatism der Stoiker und Epikureer den Römern als Neulingen in der Philosophie eher empfehlen, als die Skepsis, in welcher jene bestand, und das leidige Resultat, daß man nichts wissen könne, worauf jene führte. Ueberdem setzte die Akademie bey ihren Zöglingen Kentniß der dogmatischen Systeme und der Schwächen derselben voraus. Ohne diese war sie unverständlich, uninteressant; oder erschien wohl gar als ungereimte Zweifelsucht und sophistische Anmaaßung. Um aber so weit auf dem Gebiete der griechischen Philosophie fortzuschreiten, dazu wurde ein hoher Enthusiasmus, ausdauernder Fleiß, und ein ausgezeichnetes philosophisches Talent erfordert; wovon das eine oder das andere den jungen Römern, oder auch den bereits in die öffentlichen Geschäffte verflochtenen Statsmännern fehlte. Dazu kam endlich, daß die Grundsätze der Akademie sowohl in theoretischer als praktischer Hinsicht ungleich weniger auf das wirkliche Leben Anwendung litten, wie die Grundsätze aus der Stoa und den Gärten des Epikur.

M. T. Cicero hat um die vollendete Verbreitung der griechischen Philosophie unter den Römern, und namentlich um die Einkleidung derselben in das Gewand Latium's, unstreitig ein großes und in seiner Art einziges Verdienst errungen. Aus seinen philosophischen Schriften, die größtentheils freye Uebersetzungen, Nachahmungen, raisonnirte und mit Geschmack dargestellte Auszüge und Compilationen der Werke

Werke griechischer Weltweisen sind, läßt sich fast allein beurtheilen, was die Römer für die griechische Philosophie thaten; wie weit sich ihre Kentniß derselben erstreckte; in wiefern dieses oder jenes System mehr oder weniger Anhänger und Freunde hatte; und was für Schicksale die Philosophie überhaupt bis auf sein Zeitalter und während desselben erfuhr *). Da Cicero manche Werke der Griechen studirte und in seinen Schriften benutzte, die jetzt für uns verloren sind; so sind jene gegenwärtig auch als historische Quelle der Philosophie des griechischen Alterthums höchst schätzbar. Der nächste Zweck, welchen Cicero bey seinem Studium der Philosophie beabsichtigte, war derselbe, den alle, oder doch die meisten edlen jungen Römer dabey hatten, es in der Beredsamkeit und Politik zu einem höhern Grade von Vollkommenheit zu bringen. Durch Genie und körperliche Anlagen von der Natur dazu ausgerüstet, ein großer Statsredner zu werden, erreichte er auch jene Absicht in einem Maaße, in welchem er bey den Römern unübertroffen geblieben ist. Aber er durchspähete auch die Kunst der rhetorischen Darstellung und des äussern Vortrages bis zu ihren verborgensten Tiefen, bemühete sich, sie nach allen ihren Feinheiten zu erschöpfen, und wandte die hieraus abstrahirten Regeln mit unermüdetem Fleiße zur Bildung seines rhetorischen Talents an. Hierzu wirkte nicht nur sein politischer Ehrgeiz, sondern auch das Beyspiel seiner Zeitgenossen und Freunde, unter denen mehrere die eminentesten Redner wurden, welche die Römer je gehabt haben. Die rheto-

*) *Cic.* de offic. I, 2. II, 17. III, 7. De nat. Deor. I, 4. Quaest. Tusc. II, 2. De fin. B. et M. I, 2. 3. 4.

rhetorischen Schriften des Cicero sind freylich gewisser- maaßen eine Frucht des Unterrichts griechischer Rhetoren und Grammatiker, und der Belehrung, die er aus den Werken derselben, und den vortrefflichen Mustern der berühmtesten griechischen Redner schöpfte; aber sie zeugen auch von einem Verfasser, der selbst die Redekunst in den mannigfaltigsten Verhältnissen, und bey den wichtigsten öffentlichen Angelegenheiten praktisch geübt; über das Wesen, die Gründe, Zwecke und Mittel derselben viel und tief nachgedacht; die Tugenden und Fehler anderer Redner kritisch beurtheilt, und dadurch sich in den Stand gesetzt hatte, eine vollkommnere Theorie der Beredsamkeit zu liefern, als vor ihm existirte, und selbst eine beträchtliche Zahl dieser entsprechender Muster aufzustellen. Da mit der Rhetorik und Dialektik damals die Physik und Ethik so verbunden waren, daß diese beyden letztern Disciplinen gewöhnlich beym Unterrichte und bey rhetorischen und dialektischen Uebungen den Stoff ausmachten, auf welchen jene als formelle Disciplinen angewandt wurden; so mußte Cicero nothwendig durch das Studium jener tiefer in diese hineingezogen werden; gesetzt auch, daß nicht schon in der Periode seiner jüngern Jahre die eigentlich wissenschaftliche Philosophie ein Object des Modestudiums und der Wißbegierde unter den Römern gewesen wäre. Aber sie wurde bey ihm sehr bald, wie bey mehrern seiner Freunde, ein wahres Vernunftbedürfniß. Er beschäfftigte sich mit ihr auch ohne Hinsicht auf politische Zwecke, widmete ihr alle Muße, die ihm übrig blieb, und suchte in ihr Trost und Beruhigung gegen die Unfälle und Stürme des Lebens, welche ihn betrafen. Dadurch, daß er sie in die vaterländische Sprache übertrug, sie in näherer Anwendung auf die Denkart,

die

die Sitten und den Geschmack seiner Mitbürger zeigte, hörte sie auf, eine fremde Philosophie zu seyn; sie wurde bey den Römern nationalisirt und gewann immer mehr an Ausbreitung und Wirksamkeit.

Ausser dem Cicero waren auch noch einige andere edle Römer, die zur Aufnahme der Philosophie in ihrem Vaterlande sehr viel beytrugen, und auch jenes Thätigkeit für dieselbe sehr begünstigten. Zu ihnen gehört insbesondre Lucullus. Dieser war während seines Aufenthalts in Griechenland, als Quästor von Macedonien, und als Feldherr im Kriege gegen den Mithridat, mit den damals lebenden griechischen Philosophen sehr vertraut geworden. Sein vornehmster Lehrer war der Akademiker Antiochus, der ihn auch auf einigen seiner Feldzüge begleitet hatte. Lucullus interessirte sich daher am meisten für das Platonische System und die akademische Philosophie. Er legte in Rom eine große Bibliothek an, die seinen Freunden zum Gebrauche offen stand, und die auch Cicero fleißig gebraucht hat. Zur Einrichtung und Verwaltung derselben bediente er sich des Tyrannion, der im Mithridatischen Kriege in die Gefangenschaft gerathen war, nachher vom Lucullus dem Murena, welchen Cicero als designirten Consul vertheidigt hat, überlassen wurde, der ihm endlich seine Freyheit wieder gab. Um eben die Zeit ließ Sulla nach der Eroberung Athens die Bibliothek des Appellikon von Teos nach Rom bringen. In dieser befanden sich unter andern auch die Handschriften der Aristotelischen und Theophrastischen Werke, die vorher nicht nur den Römern, sondern selbst den eifrigsten Anhängern der Peripatetischen Schule unter den Griechen, unzugänglich gewesen waren. Andronikus aus Rhodus, ein

Peripatetiker, brachte sie in Ordnung; Tyrannion nahm davon für die Bibliothek des Lucullus Copieen; auch für andere Liebhaber wurden Copieen veranstaltet. So wurden die Römer, namentlich Cicero, auch mit dem Peripateticismus bekannt *). Was Cicero, als fleißiger Forscher und thätiger Schriftsteller, Lucullus, Sulla, als mächtige und reiche philosophische Dilettanten, mit Hülfe ihrer gelehrten griechischen Sclaven oder Freygelaßnen, zur Beförderung der griechischen Philosophie überhaupt in Rom thaten, das thaten Nigidius, Vatinius u. a. als Pythagoreer **); Cotta, Vellejus, Cassius, Pansa, Atticus u. a. als Epikureer ***); Varro, Brutus, Piso, als Platoniker oder Anhänger der ältern Akademie †); der jüngere Cato als Stoiker ††); zur Autorisirung und Verbreitung der besondern griechischen Schulen.

Daß Cicero irgend einem bestimten Systeme der Griechen oder einer einzelnen Schule ausschließend angehangen habe, läßt sich nicht behaupten. Gemeiniglich pflegt man die Art zu philosophiren, welche der

*) *Cic.* Quaest. Acad. IV, 4. Vgl Praef. ad ed. Bip. Opp. Arist. T. I. Lehrbuch der Gesch. der Philosophie B. II. S. 318. Ueber den Antiochus s. ebendas. B. III. S. 284.

**) *Cic.* in Vatin. cap. 6. De vniuerso cap. I. *Sueton.* Aug. c. 94. *Lucani* Pharsal. I. 639. *Augustin.* de civ. Dei V, 3. *Apulej* Orat. de Magia p. 47. T. II. ed. Bip.

***) *Cic.* Quaest. Tusc. II, 3. III, 17. IV, 3. V, 40. Quaest. Acad. I, 2. De fin. B. et M. I, 5. Epist. ad div. V, 10. 11. XV, 16. 19. Ad Attic. VII, 2.

†) *Cic.* Quaest. Tusc. V, 1. 8. De fin. B. et M. V, 4. Brut. c. 31. Epist. ad div. VIII, 12. 25.

††) De fin. B. et M. III, 3. Ueber den Peripateticismus unter den Römern s. auch *Plutarch.* Crassus T. III. p. 415. ed. Reiske.

der so genannten neuern Akademie eigen war, für die seinige zu halten, und es ist nicht zu leugnen, daß sie in mehrern seiner Schriften die herschende ist. Sie wurde ihm hauptsächlich dadurch werth, weil sie die Bildung zum Statsredner begünstigte. Cicero selbst gesteht, daß er erst aus der Akademie als Redner hervorgetreten sey *). In theoretischem Betrachte, da keines der übrigen dogmatischen Systeme sich gegen die Waffen der Skepsis hinlänglich schützen konte, mochte sich ihm auch wohl der neuere Akademismus, sofern er Zweifeln und auf Wissen Verzicht thun lehrte, am meisten empfehlen. Allein in praktischer Hinsicht war Cicero zu sehr Weltmann, zu erfahren in den Verhältnissen des wirklichen Lebens, um eine Philosophie zu schätzen, die nur schwankende Principien des sittlichen Handelns aufstellte, und also gerade in solchen Lagen des Lebens am wenigsten zu Hülfe kam, wo Hülfe von der Philosophie erwartet und gefordert wird. Das moralische Gefühl, das auf eine feste und unverbrüchliche Regel des Rechtverhaltens hinweist, konte bey ihm durch die feinen Wendungen dialektisch praktischer Speculation nicht verstimt werden. Sah er sich auch in die dialektischen Schlüsse verwickelt, ohne einen Ausweg finden zu können, so trennte er lieber den Knoten gewaltsam, als daß er Folgerungen

*) *Cic.* Orat. c. 3. "Fateor, me Oratorem, si modo sim, aut etiam quicunque sim, non ex Rhetorum officinis, sed ex Academiae spatiis extitisse." Um den Geist der Philosophie des Cicero richtig aufzufassen, muß man seine philosophischen Schriften ganz lesen. In der Stoischen Philosophie war sein vornehmster Lehrer Panätius, dessen Schriften er auch in den Büchern de officiis vorzüglich benutzt hat.

gen zugestanden hätte, die die Existenz einer Pflicht und eines Rechts aufhoben oder zweydeutig machten. Seine Anhänglichkeit an die neuere Akademie hatte in Beziehung auf die praktische Philosophie mehr die Absicht, diese zu befestigen, die Zweifel, welche jene z. B. in Ansehung der Begriffe von Gütern und Uebeln erhob, zu lösen, als ihr das Zweifeln an Pflicht und Recht selbst abzulernen, und auf die Möglichkeit unerschütterlicher sittlich praktischer Grundsätze Verzicht thun. Das Lieblingssystem des Cicero in praktischem Betrachte war wohl das Stoische. Er versetzte sich gern in seinen Schriften in die moralische Denkart und Würde des Stoischen Weisen, und verweilte mit Liebe und Bewunderung bey den Anforderungen derselben auf Selbstverleugnung, auf ein Handeln, das nur durch die Vernunftbestimmung des wahrhaft Guten regiert werde, und jeden Einfluß durch Scheingüter oder Scheinübel gereizter sinnlicher Begierden verschmähe. Die Geschichte seiner Zeit, das Schicksal der Republik, und so vieler der größten und edelsten römischen Statsmänner; sein eigenes zuletzt sehr unglückliches Schicksal, konten und mußten ihm den Stoischen Charakter werth machen. Den Unfällen des Lebens mit Muthe entgegen gehn, und nicht unter ihnen zu erliegen; nie der Würde vergessen, die man einmal im State hatte, und die mit der Würde des States selbst innig verbunden war; keine Selbsterniedrigung sich zu gestatten, und eher die Bande zu zerreissen, die an das Leben fesseln; solche Maximen flößte die Stoische Philosophie ein, und von der Seite mußte sie die Achtung und Theilnahme der edelsten Römer, auch des Cicero, an sich ziehen. Wo keine andere Philosophie mehr Trost versprach, bot die Stoa noch einen Zufluchtsort dar,

wenn

wenn Jemand Seelenadel und Kraft genug hatte, sich des Trostes zu bedienen, den sie ihm gewährte. Als philosophischer Untersucher inzwischen hielt Cicero doch die Stoischen Grundsätze für zu überspannt und unanwendbar. Auch entgieng ihm das Einseitige und Falsche mancher praktischen Grundbegriffe der Stoiker, ihrer Bestimmungen einzelner Pflichten in besondern Fällen, nicht. So wenig er daher den moralischen Stoicismus im Ganzen misbilligte; so gerne er zu der Höhe hinaufblickte, zu welcher dieses System den Menschen zu erheben trachtet; so erkante er doch auch nicht in ihm dasjenige Moralsystem, das der menschlichen Natur, und der Bestimmung, welche sie hat und haben kann, völlig angemessen wäre. Er bildete sich vielmehr einen Eklekticismus aus der Moral des Plato und der ältern Akademie, der Stoischen, und in der Folge auch, nachdem er mit ihr bekant geworden war, der Aristotelischen. War die Tugend der Stoa zu strenge und zu rauh; muthete sie dem Menschen mehr zu, als er, ohne über sich selbst hinaus zu gehn, leisten kann; so zeigte sich die Platonische dagegen von einer gefälligern und liebenswürdigern Seite. Sie stellte das Moralisch-Gute in inniger Verbindung mit dem Schönen dar, und flößte damit einen edlen Enthusiasmus ein, der ihre Ausübung erleichterte und versüßte. Die Aristotelische Moralphilosophie war auf das wirkliche gesellschaftliche Leben, wie es ist, berechnet. Sie enthielt einen Reichthum an Regeln der Klugheit und praktischen Erfahrung. Daher diente sie zur Beurtheilung der einzelnen Pflichten, und der Art ihrer Ausübung in besondern Fällen, die nach den Moralprincipien der Platoniker und Stoiker, welche den Menschen ein mehr idealisches Ziel des sittlichen

Handelns vorsteckten, mehr eine Vollkommenheits-lehre für Vernunftwesen als eine Klugheitslehre für Menschen begründeten, oft außerordentlich schwer war. Wenn aber auch Cicero zwischen den Moral-systemen der ältern Akademie, der Stoa und des Aristoteles hin und her schwankte, so war er doch entschiedner Gegner des Epikureismus. Er theilte mit den übrigen Akademikern und Stoikern der Zeit die Erbitterung und Verachtung, welche sich in den Raisonnements derselben gegen die Epikurische Partey so oft und so lebhaft äußert. Seine Schriften enthalten eine Menge Invectiven gegen den Epikur selbst, der sie am wenigsten verdiente, und er schonte hierin sogar seine eigenen Freunde nicht, da wo er sie als Epikureer redend einführt. Aber freylich mochte auch das Sittenverderbniß unter den vornehmen Römern, das viele durch die Philosophie des Epikur zu rechtfertigen suchten, auffallend genug seyn, um Männer von edlerer Denkart gegen diese zu empören. Bey der Animosität der Gegner des Epikur überhaupt, und des Cicero insbesondre, konte es nicht fehlen, daß sie auch nicht selten ungerecht gegen ihn wurden, und weder den Geist und die Gründe seiner Philosophie gehörig faßten und würdigten, noch auch darauf genug Rücksicht nahmen, daß der Misbrauch, den man von seinen praktischen Grundsätzen machte, nicht von ihm verschuldet sey. Da wir die Epikurische Philosophie zum großen Theile nur aus Cicero's Werken kennen, so hat seine Art, sie zu beurtheilen, der Ton, worin er von ihr spricht, auch vorzüglich dazu mitgewirkt, das Urtheil der Nachwelt über den Werth der Epikurischen Philosophie zu bestimmen.

Schon Cicero klagte in den letzten Jahren seines Lebens über den Verfall der römischen Beredsamkeit

keit und eines gründlichern Studiums der Philosophie. In jene mischte sich ein gewisser asiatischer Schwulst, der die Ausartung des Geschmacks bewies. Man haschte nach veralteten lateinischen Wörtern und Redensarten, um dadurch der Rede eine Energie zu geben, wo es an Gedanken fehlte, die auch im natürlichen und gewöhnlichen Ausdrucke ihre Energie nicht verleugnet hätten. Die Redekunst gieng in eine Redekünsteley über, die sich nur in schimmernden Worten und Metaphern, in zugespitzten Antithesen, in leeren Declamationen gefiel. Die Philosophie wurde nicht mehr als Gegenstand eines wahren Vernunftbedürfnisses betrieben und behandelt. Mit dem Tode der großen Statsmänner, die sich während den Bürgerkriegen eben so sehr durch ihre Kentnisse und philosophische Denkart, als durch ihre öffentlichen Rollen auszeichneten, endete auch die Periode, wo die Römer eigentlich eine Philosophie unter sich hatten, und daran ein aufrichtiges Interesse nahmen. Zwar waren es noch immer griechische Rhetoren und Philosophen, welche die Römer unterrichteten. Die griechische Literatur blieb selbst nicht mehr ein Eigenthum der Vornehmen, sondern verbreitete sich nach und nach auch unter die geringern Stände. In Athen, Rhodus, Alexandria, und in mehrern Städten Syriens und Kleinasiens, entstanden gelehrte Institute, wo die reichen Römer ihre Jugendjahre zubrachten, und im Umgange mit gelehrten Griechen ihren Geist auszubilden suchten. Aber die Sittenlosigkeit, welche damals unter den Römern einriß; die gänzliche Veränderung der politischen Verhältnisse durch die Umwandlung der Republik in eine militärische Despotie; und eine damit unzertrennlich verbundene Umstimmung der politischen Denkart hatten auch den nachtheiligsten Ein-

fluß

fluß auf die Beschaffenheit und Tendenz der philosophischen Studien. Wenn der Muth eines Volks durch den Druck seiner politischen Verfassung gelähmt wird, dabey Luxus und Ausschweifungen jeder Art unter ihm herschend werden, wie es bey den Römern nach geendigten Bürgerkriegen der Fall war; so tritt Sclavensinn an die Stelle des Patriotismus, und eine eigensüchtige, engherzige, niederträchtige Denkart des großen Haufens erstickt alle edlere Gesinnungen und Tugenden in ihren Keimen, die etwa das Studium der Philosophie in Individuen erweckt. Die Philosophie ward fortan bey den Römern ein Mittel des Zeitvertreibs. Sie studirten historisch bald dieses, bald jenes System; abstrahirten sich allenfalls daraus Maximen der Klugheit, des egoistischen Lebensgenusses, und Gründe gegen den religiösen Aberglauben. Aus diesem Gesichtspunkte betrachteten die Philosophie insbesondre August, und sein Liebling Mäcen, so wie die dichterischen Genies seiner Zeit, Virgil, Horatius, Ovid u. a. Sehr viele benutzten die Philosophie sogar zu schändlichen Zwecken. Sie heuchelten die Sprache und Miene des Stoicismus, des Cynismus, um die unwürdigsten kleinlichsten Leidenschaften dahinter zu verbergen. Auch das Edelste des menschlichen Geistes hatte nur in so fern einen Werth für sie, als es zum Erwerbe von Ehre und Reichthum führen konte. Bey diesem Zustande der Philosophie war es eben nicht zu verwundern, daß auch die Schwärmereyen und der abergläubische Wahn des Orients, die Magie, unter den Römern Anhänger fanden, und daß es eine Periode gab, wo man in Rom die Cultus aller damals bekanten Religionen, Eingeweihte in allerley Mysterien, Zauberer aus allen Gegenden und Völkern der Erde, in gleichem

Grade

Grade schätzte, wie die Philosophie und die Philosophen.

Es versteht sich wohl von selbst, daß die obige Schilderung des Zustandes der Philosophie bey den Römern nach dem Untergange der Republik sich nicht schlechthin auf alle Individuen beziehe, die sich mit Philosophie beschäfftigten. Allerdings erhoben sich in den nächsten Jahrhunderten nach Christi Geburt noch immer einzelne Männer über die Schlaffheit und Schlechtigkeit ihrer Zeitgenossen, sowohl durch Genie, Kentniß und Geschmack, als durch Größe und Würde des Charakters. Das Stoische System, das während der Republik und des Kampfes derselben mit der Despotie die edelsten und besten Männer zu Anhängern hatte, behielt sie auch in der Folge, und es ist das einzige System, das selbst den spätern römischen Philosophen eine weitere innere Ausbildung, eine fruchtbarere Anwendung auf das wirkliche Leben verdankt, als ihm die griechischen Stoiker gegeben hatten. Als achtungswerthe Stoiker aus dem Zeitalter des August nennt die Geschichte den Athenodor von Tarsus in Cilicien, einen Lehrer und Günstling des August selbst, den Cornutus, Lehrer und Freund des Dichters Persius, den Musonius und Chäremon *). Diese ehrten die Philosophie eben so sehr durch ihre Lehren und Schriften, als durch ihre Handlungen. Von ihren Werken hat sich leider nichts erhalten; wir kennen sie nur aus ehrenvollen Erwähnungen ihrer Namen bey spätern Schriftstellern, deren Schrif-

*) Vom Cornutus s. die fünfte Satire des Persius, die ein rührender edler Ausdruck der Hochachtung und Dankbarkeit des Dichters gegen diesen seinen Lehrer ist. Des Musonius gedenkt unter andern Tacitus (Hist. III, 81), und des Chäremon *Martial.* Epigr. XI, 57.

Schriften auf uns gekommen sind, dem Persius, Martial, Sueton, Tacitus, Lucian u. a.

Am berühmtesten sind unter den spätern römischen Philosophen L. Annäus Seneca, der ältere und jüngere Plinius, Tacitus und Marcus Aurelius Antoniu, von deren einigen schon oben geredet ist.

Wenn die Philosophie der Griechen bey den Römern im Wesentlichen ihren originalen Charakter behielt, so bekam sie dagegen eine ganz besondere Richtung und Gestalt in Palästina und Aegypten. Sowohl die religiöse als die philosophische Vorstellungsart der Juden in Palästina erfuhr in der Periode vom babylonischen Exile bis auf Christus eine wesentliche Veränderung. Hauptsächlich hatte diese ihren Grund in der Verbreitung Zoroastrischer Philosopheme durch das ganze Morgenland, und in dem Einflusse der griechischen, namentlich der Platonischen Philosophie. Die nächste Veranlassung zur Bekantschaft der Juden mit jener gab selbst ihr Aufenthalt in Babylon während und nach der siebenzigjährigen Gefangenschaft, und in der Folge der kriegerische Zug des Kambyses nach Aegypten. Diese fand in Palästina Eingang durch die vorübergehende Occupation des Landes von Alexander dem Großen, und die Verbindung der Juden mit den Aegyptiern unter den Ptolemäern, und späterhin mit den Römern, bey denen damals griechische Ideen ziemlich allgemein im Umlaufe waren. Die Anhänglichkeit der Juden an ihre hergebrachte Mosaische Religion und die durch dieselbe bestimte Glaubensartikel und Gebräuche aber wurden wiederum Ursachen, daß sie jenes Mancherley von Philosophemen aus den verschiedenartigsten Quellen mit diesen zu vereinigen, diese aus jenen zu erläutern und zu bestätigen suchten, und dadurch das sonderbare Amalgama von

Philo-

Philosophie bildeten, was man bald jüdische Philosophie vorzugsweise, bald gnostische Philosophie nennt, und das sich am charakteristischsten in den Werken des Philo und Josephus zeigt. Es ist in mehr als Einer Hinsicht wichtig und nothwendig, die Beschaffenheit der jüdischen Philosophie an und für sich, wenigstens im Allgemeinen, zu untersuchen, theils wegen des Verhältnisses, worin sie zum Inhalte des Neuen Testaments steht, als der Urkunde unsers gegenwärtigen positiven Religionssystems, theils wegen der Wirkungen, die sie auf die Schicksale der Philosophie überhaupt gehabt hat. Ungeachtet übrigens die philosophische Denkart der Juden mit ihrer religiösen auf das genaueste zusammenhängt; so kann doch hier nur jene in Betrachtung kommen.

Einige neuere Gelehrte haben die Existenz einer so genannten Orientalischen Philosophie in Palästina und Aegypten, bevor sich das Christenthum bildete, und die nicht nur einen sehr wesentlichen Bestandtheil der Philosophie der Juden ausgemacht habe, sondern auch im ursprünglichen Christenthume unverkennbar sey, bestritten. Allerdings konte sie auch vor den Entdeckungen Anquetil's du Perron in Ansehung der Zoroastrischen Philosophie und den durch diese veranlaßten genauern Untersuchungen über die Religionen und Philosopheme des innern Asiens, und deren Verbreitung, sehr problematisch scheinen. Unter der Voraussetzung, daß die heiligen Bücher alten und neuen Testaments ihren Ursprnng einer höhern Eingebung verdankten, ließ sich derselben Inhalt erklären, ohne ihn auf eine anderweitige Quelle, die in einer Orientalischen Philosophie anzutreffen sey, zurück zu führen. Die Philosophie der Juden, deren die neutestamentlichen Schriftsteller erwähnen, und

des Philo und Josephus, glaubte man aus der misverstandenen Platonischen Philosophie, und der Verbindung derselben mit den religiösen und philosophischen Begriffen des alten Testaments herleiten zu können. Die Angaben von Philosophemen der großen orientalischen Völker, der Perser, Sinesen, Hindostaner, bey den spätern griechischen Schriftstellern, die mit jüdischen und christlichen Begriffen, auch im Ausdrucke, nicht selten zusammentreffen, aber von den Griechen, wie, nach dem Zeugnisse der neuern Reisebeschreiber, von jenen Völkern selbst, eine originale Abkunft von ältern Weisen, die mehr Jahrhunderte hindurch vor der Epoche des Christenthums lebten, haben sollten, gelten den Leugnern der Orientalischen Philosophie in Palästina geradezu für unhistorisch. Der Zendavesta, die heiligen Bücher der Sinesen und Hindus, sind Producte neuerer Priester-Fiction. Was in ihnen mit jüdischer und christlicher Vorstellungsart Analoges ist, ist eben so erst nach der Epoche des Christenthums durch Juden und Christen zu jenen Völkern verpflanzt worden; wie das, was der griechischen Philosophie ähnelt, durch die Griechen zu Alexanders Zeit und nach ihm *).

Inzwi-

*) Das Daseyn einer orientalischen Philosophie vor Christi Geburt, unabhängig sowohl von dem Judenthume und Christenthume, als von der Philosophie der Griechen, haben unter den neuern Gelehrten vorzüglich Brucker, in dessen kritischer Geschichte der Philosophie (T. II. p. 639) schon ein eigener Abschnitt: de philosophia orientali enthalten ist, vor ihm Mosheim (Dissertat. hist. eccles. p. 217 sq.) und hernach Walch in Göttingen, behauptet. Da aber zur Zeit dieser Gelehrten die Exegese der Bibel noch nicht so vervollkomnet war, wie in unseren Tagen; da sie ferner in Beziehung auf

die

Inzwischen so viel auch mit einigem Scheine der Wahrheit gegen die historische Behauptung einer origina-

die Persische Philosophie nur die fragmentarischen, unbestimten und sich widersprechenden Nachrichten späterer griechischer Schriftsteller, und die unbefriedigenden Sagen und Notizen einiger Reisebeschreiber, so wie sie Thomas Hyde in seinem Werke de religione Persarum gesammelt hatte, benutzen konten; so sah jene Behauptung freylich einer ungegründeten Vermuthung ähnlich. Porphyr (vit. Plotini c. 16) erwähnt einer παλαιας φιλοσοφιας, die bey der Vorstellungsart vieler Christen und anderer Kätzer zum Grunde gelegen habe. Aber diese παλαια φιλοσοφια ließ sich auch anders deuten. Man brauchte dabey nicht gerade an eine originale orientalische Philosophie zu denken. Fabricius (Bibl. Gr. V. p. 135) hat von einem Valentinianer Theodotus ein Fragment aufgenommen: Εκ των Θεοδοτου και της ανατολικης καλουμενης διδασκαλιας — επιτομαι. Hier scheint die ανατολικη διδασκαλια ganz bestimt eine besondere morgenländische Philosophie zu bezeichnen. Es konte aber unter derselben auch eben das Gemisch von Philosophie gemeynt seyn, das sich kurz vor und zu Christi Zeit aus der alten Hebräischen Religion und der griechischen in Aegypten, Syrien und Palästina gebildet hatte. Noch ungültiger zum Beweise der Existenz einer Orientalischen Philosophie scheint eine Stelle des Eunapius (Vit. Aedesii p. 61), wo er von unbekannten Fremdlingen, die der Vater der Sosipatra kennen lernen wollte, sagt, sie hätten sich als ουκ αμυητους της χαλδαικης καλουμενης σοφιας gezeigt; denn diese chaldäische Weißheit konte eine ganz andere seyn, als die jetzt so genannte Orientalische Philosophie. Hr. Meiners hat daher nach seinem historischen Gesichtspunkte die Meynung von einer besondern Orientalischen Philosophie gar nicht ohne Grund verworfen. "Die Zeugnisse und Gründe, sagt er (Grundriß der Gesch. der Weltw. S. 160), wodurch man die Wirklichkeit dieser Orientalischen Philosophie zu beweisen sucht, scheinen mir nichts weniger als genug-

ginalen Morgenländischen Philosophie vorgebracht ist und werden kann; so ist sie doch meiner Einsicht und Ueber-

thuend, und ich halte daher diese Philosophie für ein unhistorisches Phantom, das in's Künftige in keiner wahren Geschichte Platz finden sollte." Da er in der Folge auch die Echtheit des Zendavesta aus nicht unwichtigen, wiewohl nichts weniger als stringenten, kritischen und historischen Gründen verwarf, und er bisher, so viel ich weiß, das Resultat seiner Untersuchungen, ungeachtet der ihm gemachten Einwürfe, nicht abgeändert oder aufgehoben hat, so konte und kann auch ein Argument, das die Echtheit des Zendavesta voraussetzt, für ihn keine Beweiskraft haben. Hr. Tiedemann stimt mit Hrn. Meiners überein, und hat der Orientalischen Philosophie, deren Originalität er ebenfalls leugnet, keinen Platz in seiner Geschichte der speculativen Philosophie eingeräumt, außer, um mich so auszudrücken, einen negativen. Er erklärt sich hierüber folgendermaaßen (Geist der specul. Philos. B. III. S. 98): "Es ist leicht zu ermessen, daß weder die Gnostiker selbst, noch ihre Zeitgenossen insgesamt, über Echtheit alter Persischer und Chaldäischer Lehren Zeugniß abzulegen im Stande sind, und daß diese Frage durch Aussagen von stärkerem Gewichte muß entschieden werden. Die Berufung dieser Schwärmer auf unleugbar untergeschobne Zoroastrische und andere Bücher, macht ihre Behauptung alles Ansehns, und sie selbst aller Gültigkeit als Zeugen verlustig. Es ist ferner unleugbar, daß kein echtes Document oder Zeugniß von einigem Nachdrucke über das hohe Alter der feinern Emanationstheorie bey Persern und Chaldäern vorhanden ist, und daß diese in der Platonischen Schule gelehrt ward. Das Daseyn solch einer morgenländischen Philosophie ruht demnach auf keinen einigermaßen sichern Gründen." — "Lehren, mit neuen Zusätzen verbrämt, wenn auch die Vertheidiger gegen den Erfinder vom Hauptstoffe disputiren, können dem unerachtet sehr gut Platonischen Ursprungs seyn." "Sonach ist diese orientalische Philosophie kein besonderes, noch auch sorgfältig aus-

Ueberzeugung nach durch die Fortschritte der neuern biblischen Kritik und Exegese, durch die Untersuchungen über den Zendavesta, durch die genauern und vollständigern Notizen von der Beschaffenheit der Religionen der großen Völker Asiens, der Geschichte dieser Religionen und ihrer heiligen Urkunden, die wir neuern Reisenden verdanken, durch die größere Aufklärung der ältern Geschichte des innern Asiens überhaupt, und endlich durch die sorgfältigere Entwickelung der wahren Platonischen und Aristotelischen Philosophie, in denen doch zu manchen Vorstellungsarten, die der orientalischen Philosophie beygemessen werden, schlechterdings keine Veranlassung anzutreffen ist, fast ausser allen Zweifel gesetzt worden. Erstlich: In den ältern hebräischen Urkunden bis auf die Zeiten Esdras haben die Religionen und Philosopheme einen ganz andern Charakter, als wie sie in den biblischen Büchern nach jener Periode haben. In jenen findet man von den Vorstellungen Gottes als eines Lichtwesens; von der Finsterniß als dem Principe des Bösen im Streite mit dem Lichte; von guten und bösen Engeln; von dem Abfalle der letztern, ihrer Verdamniß, ihrem Aufenthalte in der Hölle; von einem künftigen Weltgerichte über die Guten und Bösen; von der Verderbniß des Körpers (des Fleisches) keine Spuren. Aus der Mosaischen Kosmogonie, sofern sie Züge der Orientalischen Philosophie enthält, kann kein Einwurf hiergegen entlehnt werden;

ausgearbeitetes Gebäude, oder eine besondere Philosophensecte; sie besteht bloß in wenigen zerstreuten und nichts weniger als regelmässig geformten (alt orientalischen) Vorstellungen." Vgl. die Preisschrift des Hrn. Tiedemann: de origine magiae.

den; denn bekantlich sind der Urheber und die Quelle derselben eben so zweifelhaft, wie die Zeit, wo sie mit den übrigen Mosaischen Schriften verbunden und an die Spitze derselben gestellt wurde. Nach der angegebenen Epoche zeigen sich jene Vorstellungsarten in den biblischen Büchern, vorzüglich des neuen Testaments, so daß man auf ihre allgemeine Verbreitung in Palästina schließen kann. Es muß also in der Geschichte des jüdischen Volks eine Veranlassung hierzu liegen, und diese findet sich offenbar in der Verbindung der Juden mit den Persern und Chaldäern gerade zu der Zeit, wo das Zoroastrische Institut in seiner vollen Blüthe war, und sich durch das ganze östliche und südwestliche Asien fortpflanzte. Die Zoroastrischen Philosopheme treffen aber auf das genaueste mit den obigen Vorstellungsarten zusammen, und dienen sogar, den Ursprung und Sinn derselben noch weiter aufzuhellen. Daß gewisse Grundideen, z. B. von der Lichtnatur Gottes, eigentlich morgenländisch waren; daß der größte Theil des damals auch unter den Juden herschend gewordenen Aberglaubens an Reinigungsgebräuche, an Magie und Theurgie, seine Abkunft von den Persern und Chaldäern, und insbesondre aus dem Zoroastrischen Institute hatte, wird selbst von den entschiedensten Leugnern der Orientalischen Philosophie zugestanden. Warum sollten also nicht andere religiöse und philosophische Ideen, die vorher den Juden nicht eigenthümlich waren, die man aber kurz vor und während Christi Epoche gänge und gäbe antrifft, und die mit der Zoroastrischen Lehre dieselben sind, eben in dieser ihre Quelle haben? Zweytens: Die gänzliche Unechtheit des neuerlich erschienenen Zendavesta ist nicht erwiesen. Im Gegentheile kann man wohl als ausgemacht anneh-

men,

men, daß dabey wirklich ursprünglich Zoroastrische Ideen zum Grunde liegen, wenn auch keine einzige Originalschrift des Zoroaster selbst darin enthalten seyn sollte. Zuverlässigen historischen Datis nach kann man die Entstehung des Zoroastrischen Instituts in die Zeiten des Cyaxares, Königs von Medien, setzen. Sie gieng also lange vor der Platonischen Philosophie her, und die Zoroastrischen Philosopheme mußten der Natur der Sache nach durch den Aufenthalt von Juden in Babylon, und durch den Feldzug des Kambyses, weit früher in Palästina bekant werden, als die Philosophie der Griechen, namentlich die Platonische, es werden konte. Drittens: Es lassen sich zwar in der Platonischen Philosophie Vorstellungsarten auffinden, die mit den Orientalischen Philosophemen eine entfernte Aehnlichkeit haben, oder den Keim zu derselben dargeboten haben könten. Besonders enthält der Timäus des Plato Manches, was sich allenfalls dahin ziehen läßt, wie denn überhaupt aus diesem Dialoge vorzüglich die Hauptfäden zu dem nachherigen Neoplatonismus genommen sind. So scheint im Platonischen Systeme die rohe der ursprünglichen Materie einwohnende in unordentlicher zerstörender Bewegung sich äussernde Weltseele, aus der, sofern sie auch zum Körper des Menschen gehört, Plato das sittliche Verderbniß herleitete, mit der Lehre der Orientalischen Philosophie von der Bösartigkeit der Materie überhaupt, und auch des menschlichen Körpers als solchen, analog zu seyn. Aus der Gottheit läßt Plato die gute Weltseele hervorgehn; sie ist der Quell aller vernünftigen Dämonen in den Gestirnen, der Genien und der Seelen der Menschen; der Grund aller Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Natur.

Hier könte man die Veranlassung zu der Emanations-theorie des Morgenlandes, selbst zu der Dämonologie desselben, anzutreffen vermeynen, die durch die feurigere Phantasie der Asiaten nur erweitert sey. **Plato** redet auch, wie die mythischen Philosopheme des Orients, von gefallenen Geistern, die im Stande der Büßung lebten, und darum in materielle Körper gebannt wären, wo sie nur durch Selbsterhebung zur Vernunftwürde und beharrlichen Kampf gegen die sinnlichen Begierden als Wirkungen der Materie, ihren angestamten göttlichen Adel wieder erlangen könten. In der That ist auch der Beytrag gar nicht zu verkennen, den die Platonische Philosophie zu dem Gnosticismus der Juden, hauptsächlich wie er sich in den Werken des **Philo** und **Josephus** zeigt, hergab. Beyde Schriftsteller reden sogar ausdrücklich von der Platonischen Philosophie, wiewohl sie dieselbe seltsam genug misdeuteten. Daß der Platonismus gar keinen Antheil an der jüdischen Philosophie gehabt habe, wird auch Niemand behaupten wollen, ob jener ihn gleich erst später, und schwerlich auf eine bemerkliche Weise lange vor Christi Epoche erhielt. Allein daß die Gnosis lediglich aus dem Misverstande des Platonismus, und der Vermischung desselben mit der hergebrachten religiösen Vorstellungsart, welche die gelehrten Juden aus ihren heiligen Büchern schöpften, entsprungen sey; daß eine originale im Morgenlande schon vorher verbreitete Philosophie gar keinen Antheil daran habe; wird durch das Obige nicht nur nicht erwiesen, sondern hat auch sehr trifftige historische Gründe wieder sich. Die Analogie, die man zwischen Platonischen und den damals in Aegypten, Syrien und Palästina herschenden Philosophemen entdeckt haben will, verschwin-

schwindet bey genauerer Beleuchtung zum großen Theile, und es bleibt eine sehr wesentliche Differenz übrig. Die orientalische Vorstellung von zwey Urprincipien des Guten und Bösen, die mit einander im Streite begriffen sind, und von denen nach einer gewissen Periode jenes siegen werde, unter den Bildern des Lichts und der Finsterniß, ist dem Plato fremde. Die Meynung von der Lichtnatur Gottes wird ihm von einigen neuern Geschichtforschern der Philosophie nur untergeschoben, und die rohe Materie, das Princip des Bösen, hat er sich nie unter dem Bilde der Finsterniß gedacht. Die rohe Materie ist zwar nach dem Platonischen Systeme beständig mit der Gottheit, dem guten Principe, im Kampfe begriffen; sie ist der unvertilgbare Quell aller Unordnung und Zerstörung. Daß aber jener Kampf einmal ein Ende nehmen, und das gute Princip entscheidend siegen werde, woraus im Gnosticismus noch manche andere Bilder und Träume von großen Ereignissen der Zukunft fließen, davon ist im Platonismus keine Spur wahrzunehmen. Die Materie ist nach Plato mit der Gottheit gleich ewig. Diese leztere kann nur das Gute wollen und hervorbringen; sie kann also nie als der Grund der Materie, des Princips des Bösen, gedacht werden; vielmehr ist ihre Wirksamkeit der Wirksamkeit der Materie entgegengesezt. In der Orientalischen Philosophie ist ursprünglich alles Vorhandene, und folglich auch die Materie, aus der Gottheit emanirt. Die Materie ist der äusserste, von der Gottheit entfernteste, und daher der unvollkommenste Ausfluß. Daß sie verderbt werden konte, und wirklich verderbt wurde, wird auch durch einen bildlichen Mythus erklärt. Dämonen, vom Ormuzd, dem Urquelle des Lichts, rein

und sollkommen geschaffen, beneideten die Herrlichkeit ihres Schöpfers, fielen von ihm ab, verfinsterten sich; ihre Empörung gegen Ormuzd veranlaßte einen Kampf der himmlischen Heerscharen, in welchem sie besiegt, und in die Tiefen des Abgrunds verworfen wurden. Hierher trugen jene verworfenen Dämonen ihr moralisches Verderbniß mit sich, und verbreiteten es. So entsteht das Böse und Uebel in der Welt theils durch die Unvollkommenheit der Materie, theils durch die Wirkungen böser Geister. Der Wohnsitz der bösen Geister, den die Orientalische Philosophie Hölle (Gehenna) nent, und unter den Bildern, unter welchen sie ihn vorstellt, so wie ein besondrer Ort des Aufenthalts der guten Geister (Himmel), sind dem Plato ganz unbekant. Ein Mythus von dem Sündenfalle ursprünglich seliger Dämonen komt zwar auch in der Platonischen Philosophie vor; und wird in dieser zum Erklärungsgrunde gebraucht, warum die menschlichen Seelen, die vorher unter den Dämonen lebten, in sterbliche Leiber verbannt wurden. Aber da Plato diesen Mythus nur als Schlußstein für sein philosophisches Gebäude braucht, und nur mit wenig Zügen berührt, anstatt daß er in der Orientalischen Philosophie völlig ausgebildet erscheint; so ist es wahrscheinlicher, daß Plato selbst ihn aus einer alten orientalischen Sage, die ihm zukam (und auf eine alte Sage beruft er sich daben wirklich) entlehnte, als daß er eine Platonische Erfindung war, die hernach im Oriente zu einer vollständigen mythischen Dämonologie umgeformt wurde. Die ganze Vorstellung von der Gottheit auf ihrem Throne, umgeben von Scharen höherer und niederer Engel, hat an sich selbst das orientalische Gepräge; sie ist dem Bilde eines asiatischen Despoten in seiner Pracht,

von

von den Großen seines Hofs umringt, völlig analog. In der griechischen Philosophie konte ein solches Bild von der Gottheit gar nicht entstehen, weil die politische Verfassung und Denkart der Griechen gar nicht darauf führte. Es findet demnach eine sehr auffallende Verschiedenheit zwischen der Platonischen Philosophie und der Orientalischen Statt. Gesetzt aber auch, daß wirklich der Platonismus allein, in Verbindung mit den Religionsbegriffen der Hebräer, den so genannten Gnosticismus erzeugt habe; so würde doch eben die sonderbare Ausartung der Platonischen Vorstellungsart im Oriente noch einer Erklärung bedürfen. Denn in den ältern hebräischen Ideen liegt der Grund dazu nicht. Daß aber einzelne Köpfe, welche die Platonische Philosophie studirten, und sie auf ihre vaterländischen Religionsbegriffe übertrugen, jene so arg misverstanden, oder ganz willkührlich so verändert und entstellt haben sollten, ist doch gar nicht wahrscheinlich. Hingegen läßt es sich wohl denken, daß gewisse Aehnlichkeiten des Platonismus mit Orientalischen Philosophemen, einzelne Köpfe bewogen, beyde zusammen zu schmelzen, jenen nach diesen, und diese nach jenem zu modificiren, und sogar beyden dieselbe Stelle anzuweisen, wie denn wirklich Philo behauptete und zu erweisen suchte, Plato habe seine Weisheit von Moses erborgt. Auf diesem Wege wird die Entstehung jenes merkwürdigen philosophischen Amalgama, Gnosticismus genant, völlig begreiflich. Dazu komt noch das historische Argument, daß die jüdischen Schriftsteller dieser Zeit, und auch die ältesten Kirchenväter, einstimmig und als von einer anerkannten und nicht zu bezweifelnden Thatsache, von der διδασκαλια, der γνωσις, als einer Lehre, die aus dem Oriente ihrem wesentlichen

Charakter nach abstamme, reden, ob sie gleich auch den Einfluß des Platonismus auf dieselbe nicht ab- leugnen *).

Nach

*) S. T. C. *Tychsen* Commentt. de religionum Zoroastricarum apud exteras gentes vestigiis, in den Commentatt. Soc. Sc. Gotting. Voll. XI. et XII. Vergl. Ueber die Natur und den Ursprung der Emanationslehre bey den Kabbalisten. Oder, Beantwortung der von der Gesellschaft der Alterthümer in Cassel aufgegebenen Preisfrage: ob die Lehre der Kabbalisten von der Emanation aller Dinge aus Gottes eignem Wesen, aus der griechischen Philosoph. entstanden sey, oder nicht? Eine Preisschrift. Von Joh. Fr. Kleuker. Riga, 1786. 8. — Zu den historischen Thatsachen, die die Verbreitung der Zoroastrischen Philosopheme in Syrien und Palästina beweisen, gehören auch die Lehren der Gnostiker in den nächsten Jahrhunderten nach Christi Geburt. Einige der vornehmsten Gnostiker stammten selbst aus Persien ab, oder hatten sich daselbst aufgehalten, wie Manes, der Vollender des Gnosticismus, dessen Lehren von den beyden ewigen Reichen des Lichts und der Finsterniß, ihren Fürsten, und dem Kampfe derselben, auf den Zoroastrischen Dualism hindeuten. Basilides, aus Alexandria, dessen Aufenthalt in Persien inzwischen von Walch bezweifelt wird (de philosophia orientali, L. I. p. 225), nahm die Materie gleich mit der höchsten Gottheit an; aus der höchsten Gottheit, behauptete er, seyen sieben Aeonen ausgeflossen. Saturninus, ein Syrer, der am Ende des zweyten Jahrh. nach Chr. Geb. blühte, ließ die Welt von sieben Engeln erschaffen, welche durch die höchste Gottheit hervorgebracht waren; ihnen entgegen wirkte der Satan als Urheber des Bösen und der bösen Menschen. Bardesanes, ebenfalls ein Syrer, sprach von zwey Wurzeln (ῥιζαις) des Guten und des Bösen, deren jede sechs ενεργειας (eigenthümliche thätige Wirkungen) habe. Alle diese Lehren bezogen sich auf das Zoroastrische Philosophem von den sechs unsterblichen Amshaspands, die mit dem Ormuzd die Vor-

Nach den bisherigen historisch-kritischen Erörterungen lassen sich die Philosopheme, die man Orientalis

Vorsteher der Geisterwelt waren. Hierher gehören auch die Lehren des Cerdo, dessen Schüler zu Rom Marcion war. Spuren der Orientalischen Philosophie wollte Michaelis selbst in der Uebersetzung des A. T. von den 70 Dolmetschern antreffen. S. *Michaelis* Diss. de indiciis Gnosticae philosophiae tempore LXX. Interpretum et Philonis Iudaei, in dem Syntagma Commentationum P. II. p. 249. — Vrgl. Histoire critique des Manichés et du Manichéisme par *Beausobre*, à Amsterd. 1632-39. 2 Voll. 4. Die Gnostiker waren freylich in ihren Lehren und Meynungen einander nicht gleich; aber der Hauptcharakter ihrer Vorstellungsart ist doch derselbe, und verräth zum mindesten dieselbe Quelle.

Wenn hier von einer originalen Orientalischen Philosophie die Rede ist, so ist nicht zu vergessen, daß nur die Persische oder Zoroastrische gemeynt wird, nicht eine solche, die etwa aus Chaldäa und von Chaldäern hergestamt wären. — Auch geschah die Verpflanzung der Zoroastrischen Lehre nach Palästina nicht auf einmal, etwa bloß durch die Rückkehr der gefangenen Juden aus Babylon. Da ein großer Theil derselben in den Persischen Provinzen jenseit des Euphrat sitzen blieb, so entstand eine fortwährende Vorbindung der Palästinischen Juden mit diesen, die den Uebergang Persischer Vorstellungsarten veranlaßte. Erst hundert Jahre nach der Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft kamen Esdras, späterhin Nehemias, mit neuen Colonisten aus Persien nach Jerusalem. Der berühmte jüdische Weise Hillel wanderte von Babylon eben dahin. Die Chaldäische Paraphrase des Gesetzes von Onkelos aus Babylon ward von allen Juden angenommen. — Endlich ist nicht zu vergessen, daß die Zoroastrischen Philosopheme sich nicht in ihrer ursprünglichen Reinigkeit bey den Juden erhielten, auch nicht die hergebrachte Religion dieser verdrängten, sondern nur die hergebrachte religiöse und philo-

änderten. Viertens: In der Orientalischen Philosophie herschte die Meynung von einer bestimten Epoche der Dauer der Welt. Die Zendbücher rechnen von der Erschaffung des Menschen an sechstausend Jahre, während welcher das böse Princip mit dem Guten kämpfen werde; nach dieser Periode nehmen sie noch andere dreytausend Jahre an. Eben so hegten die Juden die Meynung, die Welt werde sechstausend Jahre dauern, wovon zweytausend vor dem Mosaischen Gesetze verflossen wären, zweytausend unter der Herrschaft desselben, und zweytausend unter dem Messias verfließen würden. Alsdenn folge das Reich des Messias überhaupt, was dieselbe Idee mit der Zoroastrischen von Ormuzd ist, der nach der Besiegung des Ahriman mit allen Frommen in der Seligkeit des Himmels leben werde. Fünftens: Die Orientalische Philosophie hatte eigenthümliche Lehren über den Zustand nach dem Tode. Sie spricht von der Auferweckung der Todten, von einem feyerlichen Weltgerichte, von künftigen Belohnungen und Strafen im Himmel und in der Hölle. Die ältern Hebräischen Schriftsteller wissen von einem künftigen Leben nichts. Sie reden höchstens von einem Todtenreiche in dunkeln sehr unbestimten Bildern. Aber bey den spätern Propheten, dem Ezechiel, Daniel, stößt man schon auf jene Vorstellungsarten, und zu Christi Zeit waren sie in Judäa allgemein aufgenommen. Inzwischen wichen die Juden in ihren Meynungen hierüber sehr von einander ab. Sie verknüpften und vermischten damit ihre einheimischen religiösen Begriffe. Aber der Einfluß der Zoroastrischen Philosophie auf ihre Denkart ist gleichwohl unverkennbar. Es erhellet derselbe aus einzelnen völlig Zoroastrischen Bildern von der Art

der

der Führung der Seelen in's Paradies oder in die Hölle, von der Wohnung der Guten im Lichte, in der seligen Gemeinschaft mit Gott und den Engeln, die im Zendavesta häufig gebraucht werden. Sechstens: Selbst manche einzelne philosophische Mythen und Bilder, die bey den Juden angetroffen werden, haben ihren Ursprung in der Orientalischen Philosophie. Das Honover des Zendavesta, durch welches Ormuzd alles erschuf, älter als alle erschaffene Dinge, und das bisweilen als von der Gottheit verschieden beschrieben wird, ist dieselbe Idee mit dem λογος beym Philo, der σοφια des Verfassers des Buchs von der Weisheit Salomo's, und des Siraciden, nur daß Philo mehr platonisirt. Die Eintheilung der Welt in die geistige und sichtbare, die in der Folge die spätern Gnostiker und vorzüglich die Kabbalisten zu einem so sonderbaren Systeme erweiterten, hat offenbar im Orientalismus ihre ersten Keime. Nicht minder der Adam Kadmon der Rabbinen, und der himlische Mensch (ουρανιος ανθρωπος) des Philo. Der Zendavesta redet von einem Kajamors, dem ersten Menschen, der dreytausend Jahre im Himmel existirte, bevor er auf die Erde herabgesandt wurde. Die Juden benutzten hernach die Phantasie zur Personification der intelligibeln Welt. In den Zendbüchern wird eines Berges Albors erwähnt, des Wohnsitzes der Götter, von welchem der Quell Arduisur, der von Ormuzd ausgehe, herabströme, und in sieben Canälen die ganze Erde bewässere. Aehnliche Bilder von einem Berge der Götter gegen Norden haben Jesaias (Kap. 14, 13) und Ezechiel (Kap. 28, 14). Der letzte redet auch von einer Quelle, die aus dem Heiligthume entspringe, und

den

den See Asphaltis versüßen werde. Merkwürdig ist endlich auch noch die jüdische Dichtung von einem Hahn oder Vogel, der auf dem Boden einherschreite, und sein Haupt in die Wolken erhebe, sofern auch hier eine Zusammenstimmung mit den himlischen Vögeln in den Zendbüchern Statt findet *).

Bey der Meynung, welche das jüdische Volk von seinem vorzüglichen Werthe im Verhältniße zu andern Nationen, und von seiner einheimischen Religion hatte, auf deren ausschließendem Besitze als der einzigen wahrhaft göttlichen Religion, es jenen Vorzug gründete, konte es nicht anders seyn, als daß es die Philosopheme, welche es von Persern und Griechen aufnahm, auf seine eigenen Religionsbegriffe bezog, und sie nur als Erläuterungsmittel von diesen betrachtete. Die gesamte Philosophie der Juden war im eigentlichen Sinne eine Religionsphilosophie, die dadurch ihr besonderes Gepräge erhielt, daß sie bey der Speculation über den Inhalt ihrer Religion ausländische Philosopheme anwandten, nach denselben ihre heiligen Bücher erkläreen, und daraus mit Hülfe jener eine Religionstheorie abstrahirten. Eine Einstimmigkeit war hierbey weder in den Begriffen und Grundsätzen, noch auch in der Art des Verfahrens zu erwarten. Daher hatten sich auch die so genannten jüdischen Schriftgelehrten in mehrere Parteyen geschieden, die in ihren religiösen und philosophischen Meynungen gar sehr von einander abwichen, und von denen die Pharisäer, die Sadducäer und die Essener und Therapeuten die berühm-

*) S. *Tychsen* Comment. de religionum Zoroastricarum apud externas gentes vestigiis Vol. XII. Comm. Soc. Gotting. p. 7 sq., wo auch die Beweisstellen aus dem Zendavesta und den biblischen Büchern angeführt sind.

rühmtesten sind. Ueber den historischen Ursprung dieser Secten läßt sich nichts Gewisses festsetzen; sie entstanden nach und nach durch die lebhaftere Theilnahme der Juden an der Erhaltung ihrer gesetzlichen Religionsverfassung; und durch die verschiedenen Erklärungsarten derselben, die ihrer Natur nach bald Streitigkeiten und Parteyen erzeugten. Der Hauptinhalt der Lehre der Pharisäer war: Erstlich: Nicht bloß die Mosaischen geschriebenen Gesetze sind verbindlich, sondern es giebt auch eine mündliche göttliche Tradition, die ebenfalls beobachtet werden muß. Diese hat Gott durch einen Engel auf dem Berge Sinai dem Moses mitgetheilt, und sie ist von ihm mündlich auf die Nachkommen fortgepflanzt worden. Zweytens: Der Mensch kann dem zwiefachen schriftlichen und mündlichen Gesetze Gottes nicht bloß genug thun, sondern er kann auch noch mehr leisten, als es fordert, und dadurch sich ein überfließendes Verdienst erwerben. In diesem Satze vornehmlich liegt der wahre Geist des Pharisäismus. Drittens: Der Mensch kann sich von einer Sündenschuld selbst befreyen, und diese abverdienen theils durch strenge Befolgung des Gesetzes, theils durch Fasten, Almosen, Waschen, Opfer, Gebete, Lustrationen (selbst nach dem Tode). Viertens: Der Wille des Menschen ist frey, und daraus wird gefolgert, daß für den moralischen Werth des Menschen nur die wikliche äussere Handlung desselben in Betrachtung komt, nicht die innere Gesinnung des Herzens. Fünftens: Es giebt einen Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde; eine göttliche Vorsehung, und diese ist das Schicksal. Gleichwohl besteht damit die Freyheit des Menschen insofern, daß die Vorsehung die Umstände herbeyführt, auch auf die Ge-

müther der Menschen einwirkt, und zu den Willensbestimmungen concurrirt, aber ihnen doch die eigene Wahl des Guten oder Bösen anheimstellt. Sechstens: Die guten Handlungen werden in einem künftigen Zustande belohnt, und die bösen bestraft in einem Orte der Qualen unter der Erde. Der Geist ist unsterblich, und dauert ohne Körper fort. Aber es ist eine Auferstehung auch der Leiber zu erwarten. Zu was für einem heuchlerischen unmoralischen Lebenswandel diese Grundsätze führen mußten und wirklich führten, und wie nachdrücklich Christus deßwegen gegen die Pharisäische Lehre eiferte, ist aus dem Neuen Testamente bekant genug. Zu der Partey der Pharisäer gehörte unter andern auch Josephus *).

Der

*) Ausser den Büchern des N. T, besonders den Evangelien, sind auch die Werke des Josephus zur Kentniß der Pharisäischen Lehren die beßten Quellen. S. *Ioseph.* Ant. iud. XIII, 9. XVIII, 1-2. De bello iud. II, 7. 8 sq. Vgl. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. II. p. 750 sq. *Basnage* hist. de Iuifs, liv. II. ch. 18. Da die Philosophie der Juden vom Nachdenken über ihr Religionsgesetz ausgieng, die Schicksale des Volks nnd die Zeitumstände dazu besonders antrieben, so war die vorzügliche Richtung jener auf die Bearbeitung der Moral natürlich. Aus der Epoche nach dem babylonischen Exile bis auf Christus sind die Samlungen moralischer Lehren und Geschichten, die wir an dem Buche Hiob, das wohl nicht so alt ist, wie die Exegeten ehedem glaubten, den Sprüchwörtern, dem Prediger, dem Buche der Weißheit, dem Buche Judith, Tobias, besitzen. Es sind in ihnen auch Spuren fremder Philosophie wahrzunehmen. S. z. B. *Bruckeri* Diss. de vestigiis philosophiae Alexandrinae in *libro sapientiae*, in den Miscell. phil. (Aug. Vindel. 1748. 8). Vgl. Eichhorns Einleit. in's A. T. B. III. Ebendess. Einleit. in die Apokryph. Bücher des A. T. —

Ständ-

Der Partey der Pharisäer waren die Sadducäer entgegengesetzt. Nach den Angaben der Talmudi-

Stäudlin theolog. moral. Hebr. ante Christ. historia p. 17 sq. Zu den ältern jüdischen Moralisten gehören auch die beyden berühmten jüdischen Lehrer Hillel und Schamai im nächsten Jahrhunderte vor Chr. Geb., von denen noch viele moralische Sentenzen in den Büchern des Talmud aufbewahrt sind. Daß auch unter den Juden verschiedene Moralsysteme entstanden, wie unter den Griechen, war eine natürliche Folge der Dialektik der praktischen Vernunft. So hatte der Pharisäismus wohl seinen Grund in einem Misverstande der Willensfreyheit des Menschen. Die innern Gesinnungen sind frey; der moralische Werth hängt nur von den wirklichen Handlungen ab. Nun ward die Moralität nicht von den Pharisäern einem subjectiven Pflichtgesetze der Vernunft unterworfen, und durch dieses allein bestimt; sondern einem äussern objectiven statuarischen Gesetze Gottes, das durch mündliche Ueberlieferung von Moses auf die spätern Zeiten vererbt sey. Dieses auf mündlicher Tradition beruhende Gesetz machte, wie das geschriebene Mosaische, lediglich einen äussern Frohndienst Gottes zur Pflicht, bey dem das Herz sehr böse seyn konte. Die Pharisäer schränkten daher alle Religiosität, wie alle Tugend, auf äussere dem Gesetze gemäße Werke ein, und die Scheinheiligkeit war zum moralischen Verdienste hinlänglich. Hieraus gieng der ungeheure Wahn hervor, der auch in spätern Zeiten in der katholischen christlichen Kirche herschend war, daß man mehr leisten könne, als man dem Gesetze schuldig sey, und dadurch gleichsam einen Schatz von guten Werken für einen beliebigen Gebrauch zurücklegen könne. Es konte zwar nicht fehlen; denn die Natur der praktischen Vernunft selbst brachte es mit sich; daß andere die Sophisterey entdeckten, womit hier die Vernunft sich selbst gröblich betrog. Nichts desto weniger blieben die Pharisäer die Hauptpartey unter den Juden, und ihre Grundsätze werden bis auf den heutigen Tag von vielen Juden befolgt, weil sie mit dem Charakter des jüdischen Kir-

mudisten stamten sie von einem Zadocki her, einem Schüler des Antigonus Sochäus, der drey Jahrhunderte vor Christi Geburt lebte, und die schon damals gangbaren nachher Pharisäischen Lehren zuerst verwarf.

Kirchenglaubens zusammenstimmen, und den Neigungen gefälliger sind. Ein Jude kann dabey ein sehr unmoralischer Mensch dem Herzen nach, und doch in seinem und seiner Glaubensgenossen Urtheile, soferne nach Pharisäischen Principien geurtheilt wird, sehr religiös und fromm seyn. Er kann dem natürlichen Hange zum Bösen folgen, und doch sich sicher wähnen, daß er dabey in seinem Verhältnisse zur Gottheit, wenn er nur die Vorschriften des Gesetzes äusserlich beobachtet, weder in dieser, noch in einer andern Welt etwas verlieren werde.

Um das so genannte mündliche Gesetz des Moses der Vergessenheit zu entziehen, und vor willkührlichen Veränderungen zu bewahren, scheint es schon früh ebenfalls schriftlich verfaßt worden zu seyn. Hieraus ist der Talmud entstanden. Rabbi Jehuda sammelte um die Mitte des zweyten Jahrhunderts, was dahin gehöriges an mündlichen Ueberlieferungen und in einzelnen Schriften vorhanden war. Dieß macht die so genannte Mischna aus, den eigentlichen Text des Talmud. Das Werk wurde angefangen um das Jahr 150 p. C. n., und um das Jahr 180 vollendet. Hierzu kamen nun mancherley Commentare. Diese wurden späterhin ebenfalls unter dem Namen Gemara gesammelt. Eine Samlung wurde zu Jerusalem unterzeichnet um das Jahr 230 (der Talmud von Jerusalem); eine andere zu Babylon um das Jahr 506 (der Talmud von Babylon). Ueber die Literatur des Talmud s. *Wolf* Bibl. Hebr. II. p. 658-913. Im Talmud sind die besondern Pharisäischen Vorschriften von Religionsgebräuchen, Sühnungsmitteln, umständlich verzeichnet. Vgl. Eisenmenger's entdecktes Judenthum. Die Begriffe der Pharisäer vom Zustande nach dem Tode hat Hr. Flügge genauer erörtert in der Gesch. des Glaubens an Unsterblichkeit u. w. Th. I. S. 229.

verwarf. Ihre Grundsätze waren diese: Erstlich: Nur das schriftliche Mosaische Gesetz ist verbindlich; nicht das nach dem Moses angeblich von einem Engel mitgetheilte und mündlich fortgepflanzte. Dieses letztere ist eine menschliche Erfindung und ein ungültiger Zusatz. Um diesen Satz drehte sich hauptsächlich der Streit zwischen den Sadducäern und Pharisäern herum. Zweytens: Die Seele dauert nach diesem Leben nicht fort, sondern stirbt mit dem Körper (ψυχης την διαμονην αναιρουσι, *Joseph.* de bell. iud. II, 12). Es existiren also auch keine Engel oder Geister für sich. Es giebt auch keine Auferstehung der Todten. Drittens: Eine Belohnung guter Handlungen, und eine Bestrafung böser findet weiter nicht Statt, als sofern sie schon in diesem Leben erfolgt (τους καθ' ἁδου τιμωριας και τιμας αναιρουσι). Viertens: Es giebt kein Schicksal, sondern alles ist in der Gewalt des Menschen, und er ist der Urheber seines Glücks, wie seines Unglücks (την εἱμαρμενην παντεπασιν αναιρουσι, και τον θεον εξω του δραν τι κακον η εφοραν τιθενται). Der Einfluß dieser Grundsätze zeigte sich besonders in einer ernsten finstern Lebensart und einer richterlichen Strenge gegen Verbrechen. Ueberhaupt drückten sie eine feste Anhänglichkeit an den Buchstaben des Mosaischen Gesetzes aus. Nach dem Zeugniße des Josephus war mehr die gebildetere und reichere Classe der Juden dem Sadducäismus ergeben; dahingegen der große Haufen den Pharisäern geneigter war. Mit den Sadducäern dürfen die Karaiten nicht verwechselt werden. Diese verwarfen zwar auch das mündliche Gesetz, und jede allegorische Auslegungsart; sie verwiesen auf den Buchstaben des schriftlichen Gesetzes; allein sie glaubten Unsterblichkeit der

Seele, welche die Sadducäer leugneten, und einen Zustand der Vergeltung des Guten und Bösen nach dem Tode im Himmel, einem Paradiese der Geister, oder in der Hölle *).

Ungleich merkwürdiger als jene beyden charakterisirten jüdischen Secten sind die Essener (oder, wie sie Philo nennt, Essäer), und die Therapeuten, theils weil in ihren Lehren die Verbindung griechischer und orientalischer Philosopheme mit ursprünglich hebräischen Ideen sich am deutlichsten offenbart, theils wegen ihres Zusammenhanges mit dem historischen Ursprunge des Christenthums, vornämlich der Moral desselben. Wie bey jenen Secten, so ist auch bey diesen die Geschichte ihrer Entstehung dunkel und unzuverlässig. Wahrscheinlich bildete sie sich zuerst bey der jüdischen Colonie in Aegypten, die nach den Verwüstungen der Assyrer dorthin geflohen war, in einsamen wüsten Gegenden Aegyptens und des angrenzenden Arabiens zerstreut lebte, und da es ihr an dem Kanon und den Hülfsmitteln zur Fortsetzung des väterlichen Gottesdienstes fehlte, den Abgang dieses durch eine strengere moralische Lebensart ersetzen zu müssen glaubte. Es erhellet dieses daher, daß bey den Essenern und Therapeuten sich zuerst der Hang zur Einsiedeley und zum Mönchthume äusserte, der hernach so weit um sich griff, und in einen so außerordentlichen Fanatismus übergieng. In der Folge kamen diese Juden mit den Aegyptiern in nähere Verhältnisse, zumal seitdem Alexander der Große und Ptolemäus Lagi von neuem jüdische Colonieen nach Aegypten führten, um die Stadt Alexandria zu bevölkern. Hier wurden sie mit griechischer Philosophie

*) *Bruckeri* hist. crit. philos. T. II. p. 712 sq.

phie bekant, vorzüglich mit dem Platonismus, wodurch ihre religiöse und philosophische Denkart einen bestimtern Charakter, und einen gewissen systematischen Zusammenhang erhielt. Ptolemäus Philadelphus gab den Juden in Aegypten die Freyheit, in ihr Vaterland zurück zu kehren, wenn sie wollten. Hier mögen denn auch manche von den Essenern nach Palästina zurück gekommen seyn, die, da sie sich in ihren Grundsätzen und in ihrer Lebensart wesentlich von dem großen Haufen, den Pharisäern und Sadducäern, unterschieden, eine eigene Parten ausmachten, die übrigens an Zahl, zum mindesten in Palästina, wohl von allen die schwächste war. Sowohl Josephus, als Philo, haben die Grundsätze und Lebensweise der Essener ausführlich beschrieben, der leztere mit einer Vorliebe, die beynahe berechtigt, ihn selbst zu ihrer Partey zu zählen. In der Hauptsache stimmen beyde Schriftsteller mit einander überein. Ueberhaupt unterschieden sich die Essener dadurch, daß einige bloß auf das Praktische drangen, und die Speculation verwarfen, oder beseitigen zu müssen glaubten, ausser sofern sie für die Praxis schlechthin nothwendig sey; andere hingegen auch der Speculation einen Werth zugestanden, und ihr eifrig nachhiengen. Der charakteristische Grundsaß jener war: Gott könne nur im Geiste und in der Wahrheit verehrt werden, durch Tugend des Herzens, nicht durch Opfer und äussere Gebräuche. Die Tugend aber sey die reine uneigennüßige Liebe Gottes und des Nächsten. Daher verbannten sie die Opfer und das ganze Ceremonienwesen, was das schriftliche Mosaische Gesetz sowohl, als das mündliche, zur Pflicht machten. Jeder siebente Tag war ihnen heilig; an diesem ver-

sammelten sie sich in Synagogen, in stiller Ruh und Ordnung, wo sie feyerliche Hymnen zur Ehre der Gottheit sangen, und die Alten der Jugend die heiligen Urkunden nach einer allegorischen Auslegungsweise erklärten. Bruderliebe, Frugalität, Enthaltung von aller Wohllust, Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, die nie täuschte (auch ohne Eidesleistung, als welche verboten war), Ehrerbietung der Jugend gegen die Alten, Reinlichkeit, Arbeitsamkeit, Geduld und Standhaftigkeit im Leiden, unerschütterliche selbst durch ausgesuchte Qualen erboster Widersacher nicht zu beugende Festigkeit in Behauptung ihrer Grundsätze und ihres sittlichen Charakters; das waren die edeln und schönen Züge, wodurch sich die Essener auszeichneten. Sie verwarfen ferner alle Ungleichheit der Menschen durch Rang und Stand, alle Oberherrschaft und Knechtschaft, als dem Gesetz der Natur widerstreitend, nach welchem alle Menschen gleich frey seyn, und die statt gegenseitiger Liebe und Wohlwollen, gegenseitige Abneigung und Haß erzeugten. Die Ehe verwarfen sie zwar nicht schlechthin; aber sie erklärten doch den Cölibat für heiliger; auch schlossen sie von dem Zwecke jener den Genuß der Wohllust aus; ihr Zweck dürfe nur die Fortpflanzung des Geschlechts seyn. Was insbesondere das Studium der Philosophie betrifft, so hielten sie die Logik und Dialektik für überflüssig zur Tugend; die Metaphysik, ausser so weit sie vom Daseyn Gottes und der Erschaffung der Welt unterrichtet, blieb denen überlassen, die für solche Forschungen besonders Talent und Neigung hatten; ihr Hauptstudium war die praktische Moral als die einzige Lehre des echten Gottesdienstes. Die andere Partey der Essener, die mehr in der Speculation lebte, als die bisher geschilderte, bekam eben

hier-

hiervon den unterscheidenden Namen der Therapeuten. Sie war am zahlreichsten in Aegypten, vorzüglich in der Nähe von Alexandria. Sie zeichnete sich durch den Hang zur mystischen Contemplation und Verehrung der Gottheit aus. Daher lebten die Anhänger derselben einsam in Einsiedeleyen, Gärten, Dörfern und Landhäusern, und vermieden das Getümmel der Städte und die Gesellschaft überhaupt, nicht sowohl aus einem gewissen Menschenhaße, als um nicht mit Leuten von ungleicher Art zu denken und zu handeln zusammenzustoßen. Sie überließen sich einzeln in kleinen dazu bestimten Häusern (Capellen) der Meditation über das Gesetz, die Weissagungen der Propheten und die Psalmen, und verloren sich in allegorische Erklärungen, deren Ausschweifendes in der Art ihrer contemplativen Studien zu suchen ist. Um für die Meditation desto fähiger zu werden, beobachteten sie nicht nur eine sehr strenge Frugalität und Mäßigkeit, sondern auch hausige Fasten. An jedem siebenten Tage hielten sie gottesdienstliche Versamlungen, wo der älteste von ihnen über einen Gegenstand der Religion öffentlich redete. Ausser der Ehrfurcht, die sie dem Alter weihten, erkanten sie ebenfalls keinen Unterschied des Ranges und Standes, und erklärten Herrschaft und Knechtschaft als der Natur zuwider. Zuweilen stellten sie gemeinschaftliche Mahle an, so genannte Liebesmahle, wobey Hymnen gesungen, und religiöse Unterredungen gepflogen wurden *).

Die

*) Die classischen Stellen über die Essener sind beym *Ios.* de bello iud. II, 12. *Philo* de vita contemplat. p. 457. T. I. Opp. ed. Mangey. Vergl. *Basnage* hist. de Iuifs, liv. II. ch. 20. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. II. p. 765.

Die Geschichte der jüdischen Parteyen in Beziehung auf Religionsphilosophie verbreitet ein helles Licht

Man hat darüber gestritten, ob die Essener heidnische Philosophen (*Io. Ioach. Langii* Diss. quae demonstrat, Essaeos non fuisse Iudaeos, seu peculiarem Iudaeorum sectam, sed philosophos barbaricos iudaizantes. Hal. 1721. 4), oder philosophische Juden, oder eine Art christlicher Mönche gewesen? Ihre Grundsätze und ihre Lebensweise schienen zu jeder dieser Vermuthungen berechtigen zu können. Eusebius (Hist. II, 17) nahm sie geradezu für Christen, und ihm sind in dieser Behauptung mehr neuere Gelehrte, Montfaucon, Helyot u. a. gefolgt (Le livre de *Philon de la vie contemplative* sur l'original Grec, avec des observations, ou l'on fait voir, que ces *Therapeutes*, dont il parle, etoient Chretiens. Paris 1709. 8. — Lettres pour et contre la fameuse question, si les Therapeutes etoient Chretiens. Paris 1712. 8. Der Verfasser der Briefe gegen die Behauptung M's war J. Bouhier. — S. auch die Preface zur Histoire des ordres religieux von Helyot). Daß sie inzwischen Juden waren, ist aus den Beschreibungen von Josephus und Philo klar genug, und von Heumann (Act. philos. Vol. III. p. 512.) und Brucker bis zur historischen Evidenz erwiesen worden. Vgl. Stäudlin's Progr. de hist. theolog. moral. apud Ebraeos ante Christum p. 28. — Wie auffallend die Lebensart der Essener zu ihrer Zeit gewesen seyn muß, erhellt aus einer Stelle beym Plinius (Hist. nat. V, 17): Ita, per saeculorum millia, incredibile dictu, gens aeterna est, in qua nemo nascitur. Tam foecunda illis aliorum vitae poenitentia est. Harte äusserliche Schicksale, welche die Juden zum Theile erfuhren, Ueberdruß des geselligen und bürgerlichen Lebens, scheinen am meisten zur Entstehung und in der Folge zur Ausbreitung der Partey der Essener beygetragen zu haben. In jenen lagen auch wohl die Ursachen ihrer Abneigung gegen die Ehe, die denn nachher in der überspannten schwärmerischen Religiosität selbst eine besondere Rechtfertigung fand. Was die

Licht über die Geschichte der Entstehung des Christenthums. Wird Jesus Christus nicht von der Seite betrachtet, von welcher ihn unsere positive Religion darstellt, und die der Geschichtschreiber der Philosophie nicht aufzuklären vermag, so erscheint jener erhabene außerordentliche Mensch als ein jüdischer Weiser, innigst vertraut mit dem religiösen Bedürfniße seines Zeitalters, und von der Gottheit dazu ersehen, durch seine Lehre und sein Leben jenen zu veredeln, und diesem abzuhelfen. Es ist ein schmerzlicher historischer Verlust für uns, daß wir über die frühere Jugendgeschichte Christi, über die Art seiner Bildung, bis er seinen für die gesamte Menschheit so wohlthätigen Wirkungskreis eröffnete, nicht unterrichtet sind, wenige allgemeine Data abgerechnet. Aus der auffallenden Aehnlichkeit der Grundsätze der Essener in Ansehung der Religion und Moral, und ihrer gesamten Lebensweise, mit der Lehre und dem Wandel Christi, hat man mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuthet, daß Christus frühe mit den Essenern (vielleicht bey seinem Aufenthalte in Aegypten) in Verbindung gekommen, und bey ihnen die Weihe zu seinem nachherigen großen und heiligen Berufe genommen oder empfangen habe. Man denke sich, daß irgend ein anderer Essener von der Vorsehung mit Muth und Kraft ausgerüstet worden wäre, zur Verbesserung der Religionsverfassung und Sittlichkeit der Völker, zunächst aber des jüdischen Volks in Palästina, öffentlich zu lehren und zu handeln,

die Essener durch ihre Begünstigung der Ehelosigkeit der Gesellschaft entzogen, bemühten sie sich durch eine zärtliche Theilnahme an Kindern Anderer, für deren Unterhalt, Pflege, Unterricht und moralische Erziehung sie sorgten, zu ersetzen.

deln, wie es dem Geiste seiner Partey gemäß gewesen wäre; er würde kein anderes Benehmen beobachtet und keine andere Lehre verbreitet haben, als wir uns die Geschichte von den Thaten und Lehren Christi erzählt. Bey dem schneidenden Contraste, den die in Palästina herschenden Parteyen der Pharisäer und Sadducäer durch ihre Grundsätze und ihren Wandel mit der vernünftigern Religiosität und moralischen Denkart der Essener machten, würde auch jeder andere Essener, den wir in Christi öffentliche Verhältnisse versetzten, eben so herzlich und lebhaft gegen den Frohndienst Gottes und die Entweihung seines Tempels, gegen die sclavische Anhänglichkeit an das geschriebene mosaische Gesetz, und den Buchstaben desselben, vollends an das so genante mündliche Gesetz, gegen das Pharisäische System der Scheinheiligkeit und Heucheley, gegen den alle Moralität zerstörenden Unglauben der Sadducäer an künftige Fortdauer und einen Zustand der moralischen Vergeltung geeifert haben, wie Christus wirklich that; ohne darum das Mosaische Gesetz nach seinem wahren Geiste und einem richtigen Verhältnisse zur moralischen Bestimmung des Menschen zu verwerfen. Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, Liebe Gottes und des Nächsten, Tugend des Herzens, und nicht bloß durch äussere Werke, Bändigung sinnlicher Begierden durch das sittliche Gebot Gottes, Aussicht auf einen künftigen Zustand moralischer Seligkeit oder moralischen Elends nach der Gerechtigkeit und Güte Gottes: dieß waren die Grundzüge der Essenischen Religion und Moral, und sie sind nicht minder die Grundzüge der rein evangelischen Lehre Christi. Man kann und muß aber auch annehmen, daß Christus nach seiner Weißheit in Bezie-

ziehung auf die religiöse Vorstellungsart manches im Essäismus abgeändert, und insbesondre den moralischen Theil desselben in nähere Verbindung mit dem gemeinen gesellschaftlichen Leben gesetzt habe. Eine noch genauere Uebereinstimmung im Lehren und Handeln mit den Essenern ist bey den ersten Schülern Christi, und den ersten Ausbreitern der christlichen Religion bemerklich. Mehrere von diesen waren vermuthlich selbst Essener, und dadurch schon zum Christenthume vorbereitet worden, ehe sie sich eigentlich zu demselben bekanten. Soferne sie nachher Lehrer desselben wurden, behauptete dennoch der Geist des Essenismus auf ihre Lehre einen fortdauernden Einfluß, einen stärkern oft, als er hätte haben sollen. Durch Christus hatte die Essenische Partey, die bis dahin zerstreuet war, ein Haupt bekommen, unter welchem sie sich zu einer großen Gesellschaft vereinigte. Daß mit dem Essenismus die Idee vom Messias verbunden, und gleichsam darauf gepfropft werden konte, läßt sich leicht daraus erklären, daß die Essener, bey allen ihren Abweichungen von der herschenden Volksreligion, doch gewisse jüdische Nationalbegriffe behielten, unter denen der Begriff vom Messias einer der vornehmsten und interessantesten für sie war. Auch erhielt dieser Begriff selbst durch Christi Lehre einen ganz andern Sinn, als er bis dahin gehabt hatte, so daß er mit dem Essenismus verträglich wurde. Uebrigens giebt es, wie schon oben bemerkt ist, in der Geschichte und dem Evangelium Christi eine Seite, die für die profane Forschung keiner historischen Aufklärung fähig ist, und nur Gegenstand eines religiösen Glaubens seyn kann. Dahin gehören das Verhältniß Christi zur Gottheit, das Werk der Erlösung und die gesamte Art der Ausführung desselben, die Wun-

derthätigkeit Christi rc. Genug wenn sich der Ursprung des Christenthums irgend aus historischen Umständen der Zeit erklären lassen sollte, so kann er noch am beßten aus der Geschichte des Essenismus erklärt werden. Auch verlor sich die Partey der Essener sehr bald in die Partey der Christianer. Diese nahmen von jenen in der Folge sogar die Einrichtung der gesellschaftlichen Lebensart, des äussern Gottesdienstes, die Liebesmahle an, oder die Essener änderten diese nicht ab, auch nachdem sie Christen geworden waren. Die Standhaftigkeit der ersten Christen in der Behauptung ihres religiösen Glaubens bis zum Märtyrertode war dieselbe, durch welche sich auch die Essener ausgezeichnet und berühmt gemacht hatten. Wenn man den Bericht des jüngern Plinius in einem seiner Briefe an den Trajan über die Christen liest, so ist es, als ob man darin die Beschreibungen des Josephus und Philo von den Essenern wiederfände *).

Eine genauere Charakteristik verdient noch die Religionsphilosophie des Philo, wie sie in seinen Werken dargelegt ist, weil sie die Philosophie der Essener, besonders der Therapeuten, am vollständigsten enthält, ob sie sich gleich der Platonischen Phi-

*) Bey dem Kriege, welchen die Römer unter dem Domitian und Flavius Vespasianus mit den Juden führten, und der sich mit der gänzlichen Zerstörung Jerusalems durch den Titus endigte, wurden oft die härtesten Martern vornämlich gegen die Essener vergeblich angewandt, und sie zum Abfalle von ihrem Religionsglauben, um zur Anbetung der römischen Götter und der Bildnisse der Cäsaren zu bewegen. Dieser Geist unbiegsamer Standhaftigkeit war auch unter den Christen der ersten Jahrhunderte allgemein.

Philosophie mehr nähert. Die Hauptabsicht des Philo war, die Urkunden seiner vaterländischen Religion auf eine solche Art auszulegen, daß ihr Ansehn gegen die Einwürfe und den Spott der heidnischen Philosophen behauptet würde, und jene vielmehr als die Quelle erschienen, aus denen die vornehmsten Stifter der griechischen Weißheit, namentlich Plato, geschöpft hätten. Er nahm daher einen zwiefachen Sinn der Mosaischen Schriften an, der eine zwiefache Auslegung erfodere, wenn er verstanden werden solle. Es gebe erstlich einen wörtlichen Sinn, sofern die Gottheit durch Moses sich zu der Unwissenheit und Einfalt des ungebildeten jüdischen Volks herabgelassen, und unter mannichfaltigen sinnlichen Vehikeln ihre Natur und ihren Willen geoffenbart habe; an welchem wörtlichen Sinne aber sich derjenige nicht halten müsse, der in den wahren Geist der jüdischen Offenbarung eindringen wolle. Es gebe zweytens, behauptete er, einen allegorischen geheimen Sinn, der unter der Hülle der Geschichte, der Symbole, der verordneten Gebräuche verborgen liege, und nur von Menschen, die ihren Verstand durch philosophisches Nachdenken ausgebildet hätten, und durch ein tugendhaftes Leben der Einweihung in die göttlichen Mysterien fähig geworden wären, erreicht werden könne. Dieser allegorische Sinn stelle die eigentliche und wahre jüdische Religionsweißheit dar. Nach dieser Voraussetzung läßt sich das Eigenthümliche der Religionsphilosophie des Philo, die er aus den Schriften des Moses und der Propheten entwickelte, oder vielmehr in diese hineintrug, auf folgende Hauptbegriffe zurückführen: Erstlich: Gott ist die Weltseele, die der leblosen Materie die Form mittheilte, und dadurch das Welt-Ganze her-

vor-

vorbrachte. Nicht nur die Mosaische Geschichte der Weltschöpfung kann vom Daseyn Gottes überzeugen, sondern auch die Betrachtung der Weltordnung, die auf eine allmächtige und höchst weise Ursache schließen läßt. Diese Betrachtung inzwischen ist nur Vorbereitung zur Gotteserkentniß. Diese wird eigentlich erst erworben durch eine unmittelbare Belehrung der Gottheit, die dem in Nachdenken versunkenen menschlichen Geiste selbst eine Anschauung ihrer Existenz gewährt. Das Anschauen Gottes kann nur geschehen durch das Auge der Seele, die sich, um nicht in diesem Anschauen gehindert zu werden, oder um auch erst zu demselben zu gelangen, von dem Körper losreissen, und über alle materielle Substanzen zu den intellectuellen Gegenständen erheben muß. Zweytens: Die Gottheit selbst kann auch nicht durch das Auge der Seele erkant werden. Die Seele kann nur wissen, daß Gott ist, nicht was er ist. Aber sein Wesen wird für das Urlicht gehalten. Sein Ebenbild ist der Logos, glänzender als Feuer. Die Seele des Menschen ist ein Abglanz (απαυγασμα) der Gottheit. Die Gottheit kann daher nur von dem Menschen το Ον genant werden. Drittens: Die Gottheit ist ihrer Substanz nach in keinem Orte, und kann durch keinen Ort eingeschlossen werden. Sie ist als unkörperliches Wesen unendlich, und hat in sofern außerhalb der Körperwelt ihren Sitz. Aber sofern das Universum in einem Orte ist, und die Gottheit das Universum umschließt, kann sie der Ort des Universums heißen. In Rücksicht auf sich selbst ist sie ihr eigner Ort und Gegend. Sie erfüllt und begrenzt sich selbst. Der Raum entstand erst bey oder nach der Schöpfung. Eben so die Zeit als das Maaß der Bewegung der Körperwelt. Die Gottheit

heit lebte im Urbilde der Zeit (αιων), wo nichts vergangen, gegenwärtig, oder künftig ist. Sie ist ohne Anfang, ohne Ende, und allwissend. Viertens: Die Gottheit ist unveränderlich ihrer ganzen Natur nach. Sie steht als Ον in keiner Beziehung zum Geschaffnen. Aber sie hat unzählige relative Kräfte und Eigenschaften zur Bildung und Erhaltung der Körperwelt, und in Beziehung auf die Menschen. Jene Eigenschaften sind die moralischen; die durch diese erzeugten Ideen der Gottheit; die dienenden Engel, bald als aus dem göttlichen Verstande emanirte Substanzen, die sich, wie Strahlen, durch das Universum verbreiten, bald als gezeugte erschaffene Substanzen, deren sich die Gottheit für ihre besondern Zwecke bedient. Vermöge dieser Eigenschaften ist die Gottheit überall zugegen, wenn sie gleich als Substanz für sich selbst jenseits des Himmels ihren Sitz hat. Fünftens: Die Gottheit hat, wie die Menschen, einen zwiefachen Logos. Der erste ist der göttliche Verstand. Er enthält die Muster (ιδεας) aller Dinge, und alles dessen, was geschehen und ausgeführt werden soll. Der Inbegriff dieser Muster macht die intelligible Welt, oder die Idealwelt aus. Sie ist also nichts anders, als wie der Verstand der Gottheit, die im Begriffe war zu schaffen. Gott wollte die Sinnenwelt aber so vollkommen, als möglich, bilden. Er mußte also die Idealwelt, das Muster jener (den Logos), so vollkommen, wie möglich, d. i. sich selbst, als dem einzigen höchsten Gute, gleich machen. Daher wurde dieser Logos das Ebenbild Gottes. Als erstes Product der Thätigkeit Gottes ist er der erstgebohrne älteste Sohn desselben, im Gegensatze zur Sinnenwelt, als dem jüngern Producte. Die Sinnenwelt erreicht die Idealwelt an Voll-

Vollkommenheit nicht; sie ist nur eine unvollkommene Nachbildung dieser. Das intelligible Licht übertrifft alles so an Glanz, wie der Tag die Nacht. Sechstens: Der zweyte Logos ist die Rede (λογος προφορικος) oder der Inbegriff der göttlichen Eigenschaften, sofern sie auf die Sinnenwelt wirken. Er wird mit der Rede des Menschen verglichen, die sich durch die Sprachwerkzeuge äussert, und hat wie diese den ersten Logos zur Quelle. Ueberhaupt bezeichnet er die Wirkung der Gottheit auf die Welt. Daher läßt sich die Wirkung Gottes durch die Redensarten bezeichnen: Gott sprach oder befahl. — Gott sandte den Logos in die Welt und wirkte durch diesen — Gott sandte eine seiner Eigenschaften ab, um seinen Willen auszurichten. Siebentens: Gott ist das seligste, glücklichste, vollkommenste Wesen. Die Freude ist sein innerer Sohn; die Güte steht ihm zur Rechten. Er ist allein weise, und der Urquell aller Weißheit für die Menschen. Die göttliche Weißheit ist von der menschlichen verschieden, wie das Urbild von der Nachahmung. Gott ist als Weltschöpfer der Vater; aber die Weißheit ist des Schöpfers Mutter; er begattete sich mit dieser (im mystischen Sinne), theilte ihr den Samen zur Schöpfung mit, wodurch sie schwanger wurde, und ihren einigen geliebten Sohn, die Sinnenwelt, gebahr. Mit der Gerechtigkeit Gottes ist die Gnade verbunden. Dadurch wird das menschliche Geschlecht wenigstens im Ganzen erhalten, das sonst vor Gott verdamt seyn würde. Gott schuf die Welt, und beherscht sie durch seine Kraft. Er straft die Sünder, um sie zu verbessern. Seine Vorsehung verhütet den Misbrauch der Freyheit. Er ist der höchste

Ge-

Gesetzgeber und der Quell aller Gesetze. Alle Wirkung dieser Kräfte äussert Gott durch seine Rede. Achtens: Der Logos als der erstgebohrne Sohn Gottes ist das Werkzeug desselben bey der Weltschöpfung. Er ist das Weltideal, nach welchem Gott die Materie bildete. Er ist das Werkzeug, wodurch Gott das Weltganze regiert, und in seinem Gange erhält. Er ist der Lehrer der Weißheit für tugendhafte Menschen, der wahre Hohepriester, der keiner Sünde fähig ist, der Fürsprecher und Vermittler zwischen Gott und Menschen. Er ist der Geist der Gottheit, sofern er den Menschen belehrt.

Die obigen Begriffe wurden vom Philo auf die Erklärung der Weltschöpfung angewandt, wie sie in der Mosaischen Kosmogonie erzählt wird. Jede Schöpfung erfordert ein bildendes Wesen (το ὑφ' οὑ); eine Materie (το εξ οὑ); etwas, wodurch gebildet wird (το δι ὁυ); und eine Ursache, warum es gebildet wird (το δι ὁ). Bey der Weltschöpfung war das erste die Gottheit; das zweyte die vier Elemente; das dritte der Logos; und das vierte die Güte Gottes. Die ungebildete rohe Materie nennt Philo ουκ ον, μη ον; worunter er also nicht das Nichts versteht. Da Gott der Materie erst Bewegung und Form mittheilte, so ist die Welt nicht ewig, sondern erschaffen. Die sechs Schöpfungstage des Moses bezeichnen nur die Ordnung, in welcher die Welt gebildet wurde; denn vor der Schöpfung ist keine Zeit denkbar. Gott schuf zuerst die Idealwelt, und darauf die sichtbare nach der idealen. Bey der Schöpfung des Menschen nahm Gott nicht allein Theil, wie an der Schöpfung der übrigen Werke, die er allein vollbrachte. Bey jener redete er vorher andere an, weil der Mensch ein Geschöpf seyn sollte, das der Tugend und des Lasters

 fähig

fähig wäre; Gott aber das Böse haßt, es also ihm nicht ziemte, die Schöpfung des Menschen allein zu besorgen. Die Vorsehung Gottes erstreckt sich über die Guten, wie die Bösen. Das Uebel ist theils zur Erhaltung des Ganzen erforderlich, theils nothwendige Folge der Veränderung der Elemente, theils Strafmittel in der Hand Gottes zur Züchtigung des Bösen, theils endlich Folge selbst verschuldeten Unglücks. Die Israelitische Nation hat sich Gott zum Gegenstande einer besondern Vorsehung und Belehrung auserwählt, und mit dem einzigen wahren Priesterthume für die Menschheit beschenkt. Unter allen abwechselnden Schicksalen des Volks hat er wunderbar für die Erhaltung der Gesetze desselben gesorgt. Einst wenn die ganze zerstreute Nation einstimmig ihre Gesetze befolgt, und diejenigen, die wegen ihrer Sünden als Sclaven weggeführt sind, sich bessern, wird die Gottheit, nach der Mosaischen Weissagung, durch die Bitten der Stammväter des Geschlechts bewogen, ihnen verzeihen. Sie werden unter Anführung einer ihnen allein sichtbaren himlischen Gestalt in's alte Vaterland zurühkehren, dort einer größern Glückseligkeit genießen, während sie ihre Feinde zum Unglücke verdamt sehen. Die wilden Thiere werden alle zahm werden. Das Land wird vor Einfällen der Feinde sicher seyn. Ein Mann wird an der Spitze der Frommen ausziehen, sich große und zahlreiche Nationen durch Liebe, Ehrfurcht oder Furcht unterwerfen. Es wird allgemeiner Ueberfluß herschen. Die Frommen werden sich nur göttlichen Betrachtungen überlassen, und von allen Affecten und Leidenschaften befreyt seyn.

Ausser den sichtbaren Geschöpfen, womit Gott die Elemente anfüllte, gab er auch der Luft unzählige unsichtbare Bewohner oder Geister (ψυχας), ohne

ohne irdischen Körper, frey vom Bösen, und unsterblich. Einige derselben sind der Gottheit näher, vollkommen gut, und werden Engel, λογοι, genant. Sie sind die untergeordneten Regierer der Gottheit, die Schutzgeister der Menschen, und ihre Fürsprecher bey Gott. Böse Engel sind nur die bösen Seelen der Menschen, in denen der Geist Gottes nicht wohnt, und die nur die Namen der guten Engel annehmen. Ausser jenen höhern Engeln giebt es auch solche, die der Erde näher sind, auf die Erde herabsteigen, und sich in Körper einschliessen lassen, welche jene immer verschmähen. Auch die Gestirne haben eine sündenfreye Seele; aber ihnen gebührt deßwegen keine Verehrung, sondern nur der Gottheit.

Vorzüglich merkwürdig sind noch die Begriffe des **Philo** von der **Natur des Menschen**. Der Mensch besteht aus **Seele** und **Körper**. Jene ist theils vernünftig, theils unvernünftig. Zu dem **vernünftigen** Theile der Seele (το λογικον) gehören der **Verstand** (νους, λογισμος, ψυχη λογικη), das Vermögen der **Sinne** (αισθησις, ψυχη αισθητικη), und das **Sprachvermögen** (λογος, φωνητηριον οργανον). Zu dem **unvernünftigen** gehören der Sitz der **Leidenschaften** (θυμος, το θυμικον), und der Sitz der physischen **Begierden** (επιθυμια, το επιθυμητικον). Der Mensch überhaupt ist also ein vernünftiges sterbliches Thier. Inzwischen ist sich **Philo** in dieser Abtheilung nicht immer gleich; er nimt auch andere Abtheilungen an. Der **Grundstoff** des Menschen ist von dreyfacher Art. Der Körper ist aus den vier Elementen zusammengesetzt. Der sterbliche Theil der Seele ist Blut. Das Wesen des Verstandes ist göttlicher Geist, ein unzertrennlicher Theil der seligen Natur der Gottheit.

Es kommen aber auch über das Wesen der Seele in den verschiedenen Schriften des Philo verschiedene Meynungen vor. Den Verstand des Menschen hat die Gottheit ihrem Logos ähnlich, oder zu ihrem eigenen Ebenbilde gemacht. Insofern ist der Mensch mit der Gottheit verwandt, wie sein Körper mit der ganzen Natur. Der unsterbliche Theil des Menschen existirte schon vor der Schöpfung des Körpers. Der Ausdruck: Gott habe dem Menschen lebendigen Odem eingehaucht, heißt: Gott habe die Seele von seinem seligen Sitze zum Körper gesandt, um diesen zu bewohnen. Gott ließ zur Auszeichnung und Hervorhebung des Guten auch das Böse entstehn. An sich war die unsterbliche Seele gut und reiner Natur. Die Sinne sind weder gut noch böse; sie sind aber des Guten, wie des Bösen, empfänglich. Hingegen der unvernünftige Theil der Seele, die Mutter der Begierden und Leidenschaften, ist böse, und der Gottheit verhaßt, wie der Körper. Daher ist die unsterbliche Seele im Körper wie in einem Gefängnisse, einem Sarge, oder Grabe. Jedem Haupttheile der Seele verlieh Gott eine Tugend, um ihn zu regieren; dem Verstande die Klugheit (φρονησις); den Leidenschaften die Tapferkeit (ανδρεια), und den Begierden die Mäßigung (σωφροσυνη). Wenn jene Tugenden wirklich herschen, komt eine vierte hinzu, die Gerechtigkeit (δικαιοσυνη), welche die Güte des Charakters vollendet. Der Gerechtigkeit steht die Ungerechtigkeit (αδικια) entgegen, wenn der unvernünftige Theil der Seele den vernünftigen beherscht. Die Seele ist frey, und kann nach eigener Willkühr gut oder böse handeln; sie ist also auch für das letztere verantwortlich. Der erste geschaffne Mensch war das schönste Ebenbild des göttlichen Logos, un-

ge-

geschwächt und unverderbt durch Leidenschaften und Begierden, im Genusse des Ueberflusses und der Reize der Natur. Aber das Weib ward die Ursache des menschlichen Elends. Ihr Anblick erweckte im Manne den Trieb zur Fortpflanzung des Geschlechts, und damit den Trieb zur Wohllust, die das selige und unsterbliche Leben in ein unglückliches und sterbliches verwandelt. In der Folge artete das Menschengeschlecht immer weiter zum Bösen aus. Philo glaubte auch, daß der Sündenfall und das darauf erfolgte größere moralische Verderbniß der nachherigen Generationen die Gottheit veranlaßt habe, ihrer Güte Schranken zu setzen, und die Natur minder fruchtbar werden zu lassen, wodurch die Menschen zur Arbeit gezwungen wurden, um ihr Leben zu fristen. Jedem Menschen ist nach dem Sündenfalle der Hang zum Bösen und eine Menge von Uebeln angebohren, von denen er sich nicht losreissen kann. Niemand stirbt, ohne in seinem Leben gesündigt zu haben. Inzwischen sendet Gott, um die Menschen zur Tugend zurückzuführen, seinen Geist oder die Weißheit zu ihnen herab, und es komt nur auf sie an, ob sie denselben bey sich aufnehmen wollen. Ueberhaupt verlangt die Bildung zur Tugend Schärfung und Uebung des Verstandes durch Philosophie, Hingebung zum göttlichen Logos, Kampf gegen die Sinnlichkeit, gänzliche Losreissung der Seele vom Körper. Den Bösen giebt die Gottheit vielfache Veranlassung und Hülfsmittel zur Besserung. Wer diese verschmäht und im Bösen beharrt, erstirbt in Sünden den ewigen Tod, und geräth dadurch in das tiefste moralische Elend, hoffnungslose Traurigkeit, und beständige Furcht. Dies ist der moralische Tod des Menschen, verschieden von dem physischen (der bloßen Trennung

des Leibes und der Seele), als welcher an sich selbst gleichgültig ist. Die Tugendhaften belohnt die Gottheit im Alter durch wahre Weißheit, Freude und Glückseligkeit; die Bösen kehren nach dem Tode gleich in Körper, als die Sitze böser Begierden und Leidenschaften, zurück. Die guten Seelen erheben sich zum Aether, und wohnen dort in alle Ewigkeit.

Ausser den angezeigten Hauptbegriffen des Philo will ich hier noch einiger besonderer Züge erwähnen, die seiner Philosophie eigenthümlich sind. Philo hatte nicht nur das Platonische System studirt, sondern auch das Pythagoreische, Stoische und Aristotelische. Von allen diesen findet man in seinen Schriften Spuren, nicht nur, daß er sie historisch kante, sondern daß er auch Manches daraus in seinen philosophischen Lehrbegriff aufgenommen hatte. Das Pythagorische Zahlensystem nahm er in dem Sinne, welchen es im spätern Zeitalter erhielt, und wo es mit der Platonischen Ideenlehre identificirt wurde. Auch die Stoische Abtheilung der Seelenkräfte, ausser der oben angeführten, komt bey ihm vor. Eben so braucht er die Aristotelischen Begriffe der δυναμις, der ενεργεια, der εντελεχεια. In der Lehre von der Schöpfung der Welt nimt er mit dem Aristoteles an, daß die oberste Ursache der Welt weder selbst bewegt, noch bewegt wird. Seine Meynung von der Natur des Himmels ist die Aristotelische. Bey seinen Begriffen von Gott verliert er sich übrigens oft in transscendenten Unsinn. Gott ist einfach; aber gleichwohl nicht das, was wir Einheit nennen; er ist selbst über die Einheit (nach unserm Begriffe) erhaben. Gott ist der Urgrund des Wahren, Guten und Schönen, aber über alle unsere Ideen hiervon. Er ist vollkommen, aber höher als die Vollkommenheit

heit selbst. Das Resultat ist: Gott selbst kann nur sich selbst erkennen. „Die Idealwelt des Philo unterscheidet sich von der Platonischen nicht allein durch die mannigfache figürliche Darstellung und Personification jener, durch welche sie oft fast unkentlich wird; sondern auch dadurch, daß Philo die Idealwelt durch die Gottheit erst bilden, hervorbringen ließ; dahingegen Plato sie mit der Gottheit gleich ewig setzte. Beym Philo ist die Idealwelt der erstgebohrne Sohn Gottes. Daß er auf diese Abänderung gerieth, hat seinen Grund in der Natur unsers Vorstellungsvermögens selbst, wo das Vorstellende vor der Vorstellung hergehend gedacht werden muß, und diese als Wirkung, als Product jenes. Da Philo einmal die Gottheit als vorstellende Kraft dachte, so war der Irrthum leicht, daß er die Natur eines endlichen Vorstellungsvermögens auf sie übertrug; ein Irrthum, den Plato glücklich vermied. Philo hypostasirt die Idealwelt auch ganz bestimt und ausdrücklich, und das hat sehr viel beygetragen, neuern Geschichtforschern der Philosophie die Meynung annehmlich zu machen, Plato habe dies ebenfalls gethan; zumal da die Art, wie sich dieser zuweilen über die Ideenwelt und ihr Verhältniß zur Gottheit ausdrückt, die Meynung zu begünstigen scheint. Aber Plato dachte sich in der That unter der Idealwelt nichts weiter als den göttlichen Verstand selbst, dessen Ideen freylich die absolutesten Realitäten sind. Ein höchst sonderbarer und abentheuerlicher Sprung der vernünftelnden Phantasie war es beym Philo, daß das Bild von der Idealwelt, als einem Sohne der Gottheit, ihn verleitete, so wie andere, die, wie er, philosophisch schwärmten oder schwärmend philosophirten, die Idealwelt als einen Menschen zu meta-

phorisiren, als den Idealmenschen, Urmenschen, ὀυρανιος ανθρωπος (der mit dem αυτοανθρωπος des Plato nicht zu verwechseln ist). Vielleicht hat auch ein Zoroastrisches Philosophem hierauf Einfluß gehabt. Die Cabbalisten haben in der Folge die Idee von dem himlischen Menschen sehr weit ausgesponnen. Da die Sinnenwelt eine Nachbildung der Idealwelt ist, so machte Philo auch sie wiederum zu einem Menschen, unvollkomner als der himlische Mensch. Hiermit verträgt sich denn auch die Vorstellungsart, die Philo von der Einwirkung Gottes auf die Welt hatte, und daß er diese unter dem Bilde der Rede versinnlichen konte. Gott redete zu dem himlischen Menschen, (der auch als der erste Diener der Gottheit, als der Erzengel (αρχαγγελος), charakterisirt wird), und zu dem jüngern Urmenschen (der Sinnenwelt), heißt nichts anders, als: Gott wirkte Kraft seines Verstandes und Willens auf die erschaffnen Wesen. Wegen der figürlichen Sprache und mystischen Denkart muß man beym Philo nicht immer eine genaue Bestimtheit der Begriffe erwarten, z. B. nicht in seiner Schöpfungstheorie, und in den Lehren über das Verhältniß der Sinnenwelt, insbesondre des Menschen, des menschlichen Verstandes und der menschlichen Thätigkeit, zur Idealwelt und zur Gottheit. Eine Folge des Mysticismus war auch die Meynung, daß ein eigentliches Anschauen des Daseyns der Gottheit möglich sey, wozu man sich durch strenge Tugendübung, Reinigung, Fasten, Enthaltsamkeit überhaupt, fähig machen könne. Wer diese Fähigkeit erworben hat, ist ein Ascet (ασκητης). Das Anschauen der Gottheit, und die damit verbundene unmittelbare Belehrung der Gottheit, ist ein Zustand der Ekstase. Die Veranlassung zu diesen

Schwär-

Schwärmereyen konte schon die ursprüngliche Platonische Philosophie geben.

Während in Griechenland selbst der philosophische Synkretismus, der sich immer neben dem negativen Dogmatismus der neuern Akademie und dem Pyrrhonismus behauptete, doch nur sich auf die Systeme der ältern griechischen Schulen erstreckte, ohne daß seine Urheber und Beförderer die Lehren dieser Systeme selbst entstellt hätten, bekam er in Alexandria eine ganz andere Richtung, und durch diese ein eigenthümliches Gepräge. Jene Stadt war unter den Ptolemäern durch ihre Lage gleichsam im Mittelpuncte von Europa, Asien und Afrika, durch die mannichfaltigen Begünstigungen ihrer Einwohner von Seiten der Regenten, durch die innern politischen Zerrüttungen in Griechenland und Kleinasien und andere zufällige Umstände, der Hauptsitz des Welthandels geworden. Ihre ursprünglichen Einwohner waren theils Aegyptier, theils Griechen, theils Juden. Aber es war eine natürliche Folge des Handels, daß Menschen aus allen damals cultivirten und irgend an dem Handel theilnehmenden Nationen dorthin kamen, sich dort niederliessen, und ihre Gewerbe, Handwerke, Künste und Kentnisse mit sich brachten und verbreiteten. Hierdurch mußten der Ton, die Sitten und die Denkart der Alexandriner ein Gemisch aus den Individualitäten aller der Nationen werden, aus denen sie bestanden. Der religiöse Cultus, der finstere Aberglaube, und der bizarre Kunstgeschmack der Aegyptier; die Religion und Philosophie der Juden, welche sie aus ihren heiligen Büchern herleiteten, so wie ihre darauf gegründete Nationaldenkart, Sitten und Gebräuche; der zwischen durch Philosophie erzeugtem Libertinismus und durch ererbte Vorurtheile genähr-

nährter Anhänglichkeit an die vaterländische Religion schwebende Sinn der gemeinen Griechen und Römer; die Neigung der Aufgeklärten unter diesen Nationen bald für dieses, bald für jenes griechische System, bald für den Synkretismus, bald für den Skepticismus; die aus dem Oriente wie in einem unaufhaltbaren Strome sich verbreitenden Zoroastrischen Philosopheme, die Magie, Theurgie und Astrologie; dieses alles verbunden mit den politischen Ereignissen der Zeit, und mit der ausschweifendsten Ueppigkeit und dadurch entnervten Weichlichkeit im Lebensgenuße bey den höhern oder reichern Ständen; was konte es anders hervorbringen, als eben die wunderlichen und seltsamen Phänomene in den Charakteren, Lebensweisen, Denkarten, Geschmackslaunen und Philosophieen, die Alexandria aus seinem Schooße gebahr? Der Zufluß von Menschen aus allen Gegenden und Nationen, welchen der Handel verursachte, begünstigte zwar die Blüthe der Künste und Literatur in Alexandria; aber er war es auch auf der andern Seite, der zur Ausartung der Philosophie am nachtheiligsten wirkte. Was die Ptolemäer zur Beförderung der Künste und Literatur im ganzen Umfange derselben thaten, und wodurch sie ihr Andenken auch in der Literargeschichte unsterblich gemacht haben, konte doch die Corruptel jener nicht hindern. Vielmehr beförderten sie diese durch ihre Institute selbst, nachdem einmal der Geist des Zeitalters sich dazu hingeneigt hatte.

Die Verschlimmerung der Philosophie in Alexandria erfolgte stufenweise, je größer die Verbindung des Orts mit auswärtigen Nationen, und je mehr die griechische Philosophie mit einheimischen und ausländischen Vorstellungsarten verknüpft und verwebt

wurde.

wurde. Ptolemäus Lagi, der erste Gönner der Literatur, der selbst ein Leben des Alexander schrieb, das Arrian noch gelesen hat, berief den Stilpo aus Megara, den Strato den Peripatetiker, den Theodor, den Diodorus Kronus an seinen Hof. Man kann sicher hieraus schließen, daß die Philosophie des Königs, des Hofes und des Alexandrinischen griechischen Publicums, sofern diese Männer auf die philosophische Denkart desselben Einfluß hatten, noch sehr weit von der nachher vorzugsweise sogenannten Alexandrinischen Philosophie entfernt gewesen seyn muß. Ptolemäus Lagi fand Unterhaltung und Vergnügen an den philosophischen Disputen jener Griechen. Von ihm selbst bekam Diodor den Namen des Kronus (des Einfältigen), weil er eine ihm vorgelegte Frage nicht gleich beantworten konte, so wie denn der König das Gezänke der Philosophen wohl manchmal nur zur Belustigung brauchte, was die Spöttereyen über den Diodor, den Sosibius u. a. beweisen, deren die Alten erwähnen. Ptolemäus Philadelphus hatte den Strato, und den Philetas aus Cos, einen berühmten Grammatiker und Dichter, zu Lehrern. Auch bey dem Unterrichte der folgenden Könige wurden griechische Philosophen gebraucht. In dem Museum, das Ptolemäus Lagi zu Alexandria stiftete, und dem er den Demetrius Phalereus zum ersten Vorsteher gesetzt haben soll, wurden wohl lauter griechische Gelehrte auf öffentliche Kosten unterhalten, deren Bestimmung es war, ganz für die Wissenschaften zu leben, und alle damals bekante Zweige der Literatur sorgfältiger zu bearbeiten. Es scheint auch, daß die Anhänger der verschiedenen griechischen Schulen hier Zutritt fanden, und besondere Collegia oder Clas-

sen bildeten. Wenigstens hob Caracalla in der Folge aus Haß gegen den Namen des Aristoteles, den er für den geheimen Mörder seines Idols, des Alexander, hielt, die συσσιτια der Peripatetiker in Alexandria auf, und entzog ihnen die Emolumente, die ihnen der Stat, so wie andern Gliedern des Museums, seit den Regierungen der Ptolemäer gegeben hatte, und die von den Römern bis dahin nicht geschmälert, vielmehr erhöht wären. Es müssen also doch verschiedene Classen der Philosophen nach der Verschiedenheit der Schulen im Museum gelebt haben. Die berühmte Alexandrinische Bibliothek konte fast nichts anders als wie Werke der griechischen Literatur enthalten, wenigstens unter den ersten Ptolemäern. Selbst die hebräischen Bücher des alten Testaments mußten in das Griechische übersetzt werden. Späterhin kamen Werke der römischen Literatur hinzu, zumal nachdem Aegypten eine Provinz der römischen Kayser geworden war. So kommen auch bey den Alten mehr einzelne griechische Philosophen vor, die unter den Ptolemäern und den Kaysern der beyden ersten Jahrhunderte entweder im Museo, oder doch überhaupt in Alexandria lebten. Die Stoiker scheinen in Alexandria am wenigsten Beyfall gefunden zu haben, vermuthlich weil ihre Grundsätze zu der luxuriösen und sittlich verderbten Lebensart des Hofes und des Alexandrinischen Publicums am wenigsten paßten. Sphärus, ein Stoiker, war der Lehrer des Philopator, und ihm vom Cleanth empfohlen. Aber unbekant war die Stoische Philosophie deßwegen in Alexandria nicht, was schon aus Philo's Schriften erhellt. Desto zahlreicher und beliebter waren dagegen die Epikureer, Cyniker und Cyrenaiker. Colotes, der Epikureer, gegen wel-

chen

chen Plutarch schrieb, widmete einem der ältern Ptolemäer eines seiner Werke. Dio Prusaeus schildert die unverschämten liederlichen Sitten der Cyniker in Alexandria, ihre verführerischen Reden auf öffentlichen Gassen an junge Leute. Theodor, der Cyrenaiker, war so geschätzt, daß ihn Ptolemäus Soter als Gesandten an den Lysimachus schickte. Hegesias erhielt von einem der Ptolemäer den Befehl, nicht weiter den Selbstmord zu vertheidigen und zu empfehlen, weil die Philosophie desselben über diesen Punkt mehrere seiner Zuhörer zum Selbstmorde bewogen hatte. Selbst die Kleopatra hatte einen gewissen Philostratus, der von Geburt ein Aegyptier, wiewohl, was schon sein Namen beweist, von griechischer Abkunft war, zum philosophischen Gesellschafter. Den lebhaftesten und allgemeinsten Beyfall erhielt aber in Alexandria die Philosophie des Plato, die auch zu der nachher sich bildenden originalen Alexandrinischen Philosophie den Hauptstoff mit hergab. Da also während den Regierungen der Ptolemäer, und auch unter den Römern, immer Anhänger bestimmter griechischer Systeme in Alexandria lebten; so würde wahrscheinlich, wie in Griechenland selbst, nur ein Synkretismus griechischer Philosophieen entstanden seyn, oder man hätte sich mit Auslegung der Schriften älterer griechischer Philosophen begnügt, wenn nicht noch mehr andere Umstände hinzugekommen wären, die eine gänzliche Alteration des Zustandes der Philosophie nach sich gezogen hätten.

Zu den bestimtern Ursachen, welche, ausser dem allgemeinen Einflusse der Localität von Alexandria, die sogenannte Alexandrinische Philosophie erzeugten, dürften vornehmlich folgende gerechnet werden müssen: Erstlich: Das Bestreben der Aegyptier

gyptier und ihrer Priester, die ägyptische religiöse Vorstellungsart und die von ältern Zeiten her in Aegypten herschenden abergläubischen, besonders magischen und astrologischen, Meynungen, mit der griechischen Philosophie zu vereinigen. Die aegyptische Religion war auf Astrologie erbauet, und hatte eben dadurch den ägyptischen Priestern zu merkwürdigen Fortschritten in der Astronomie Veranlassung und Aufmunterung gegeben. Die geographische Lage Aegyptens und ungewöhnliche physische Umstände hatten die Einwohner auch schon sehr früh zu mannichfaltigen Erfindungen von Handwerken und Künsten geleitet. Ihre Hieroglyphenschrift bewirkte bald eine allegorische Vorstellungsart und Bezeichnungsart in der Sprache überhaupt, und gab selbst gemeinen Erkentnissen das Gepräge einer tiefer liegenden geheimnißvollen Weißheit. Durch alle diese Umstände hatten die Griechen schon vorlängst ein günstiges Vorurtheil für ägyptische Wissenschaft gefaßt, und dieses war durch das Geständniß mehrer der berühmtesten griechischen Philosophen, daß die Aegyptier ihnen in manchen Feldern der Erkentniß, z. B. der Mathematik, der Astronomie, der Naturkunde, der Medicin, überlegen seyen, immer bestätigt und genährt worden. Bey den Aegyptiern und ihren Priestern selbst hatte das Bewußtseyn ihrer Kentnisse und Kunstgeschicklichkeiten einen hohen Nationalstolz hervorgebracht, der sich gegen Fremde oft auf eine übermüthige und lächerliche Weise äusserte, dennoch aber seine Wirkung auf die Leichtgläubigkeit dieser nicht immer verfehlte, da er sich wirklich zum Theile auf die unleugbare Geschichte des Volks gründete, und durch manche vorhandene Institute und Kunstwerke documentirt wurde. Schon zu Herodot's

Zeit

Zeit lebten viele Griechen in Aegypten zerstreut. Sie hatten Vergleichungen zwischen ihren einheimischen Göttern und Religionsgebräuchen und den ägyptischen gemacht, und Aehnlichkeiten zwischen beyden hervorgesucht. Die eleusinischen Mysterien waren offenbar nach der Analogie der ägyptischen eingerichtet. Dadurch war der Versuch, griechische und ägyptische Religion überhaupt zu vereinigen, vorbereitet. Dieser Versuch selbst aber mußte von den ägyptischen Priestern gemacht werden, so bald Aegypten unter die Herrschaft der Ptolemäer kam. Die Griechen, die hierdurch die herschende Volksparten im Lande wurden, verpflanzten auch ihre religiösen Begriffe und Institute dorthin. Auf der andern Seite aber litt die Anhänglichkeit der Aegyptier an ihre hergebrachte Religion, und die damit verknüpften uralten Einrichtungen des Priesterordens, des Thierdienstes, der Feste und Gebräuche, nicht, daß die Ptolemäer hierin eine Störung oder Abänderung hätten wagen dürfen. Diese würde unfehlbar die heftigste Empörung des fanatischen Volkes nach sich gezogen haben, bey welchem die Ptolemäer kaum ihre Herrschaft würden haben behaupten können. Von diesen Eingriffen in das ägyptische Religionswesen wurden sie durch eine gewisse abergläubische Ehrfurcht vor demselben abgehalten, die in vielen historischen Zügen aus dem Benehmen der Ptolemäer, und in manchen Urtheilen griechischer Schriftsteller aus jenem Zeitalter unverkennbar ist. Die Existenz der griechischen Religion neben der ägyptischen konte aber nichts anders als Vereinigungsversuche von beyden Theilen zur Folge haben. Die Griechen bemühten sich, ihre religiösen Begriffe und Gebräuche (diese leztern, wo nicht ihrer Form, doch ihrem Sinne und Zwecke nach) den ägyptischen zu

assimiliren, und die Aegyptier thaten umgekehrt in ihrem Verhältniße zu den Griechen dasselbe. Wo an eine directe und factische Vereinigung der Begriffe und Institute nicht zu denken war, da bedienten sie sich der allegorischen Erklärungsart, und durch diese wurde in jene oft eine Bedeutung hineingetragen, durch welche sie selbst mit der Philosophie der Griechen verträglich wurden oder zu werden schienen. Ohnehin hatten schon die griechischen Philosophen, insbesondre die Stoiker, lange angefangen, ihre einheimische Mythologie, auf welche die Religion ihres Volkes sich stützte, allegorisch zu deuten. Sie trafen hier also mit den ägyptischen Priestern auf demselben Wege zusammen, und konten leichter sich mit diesen bey Einem Ziele vereinigen. Am sichtbarsten ist diese Amalgamirung griechischer und ägyptischer Religionsideen in den Werken des Lucian, Plutarch, Apulejus, und späterhin des Porphyr, Jamblich, und der Verfasser der untergeschobnen Werke des Horapollo, Hermes u. a. Sofern aber die Religion eines Volkes mit der Philosophie desselben auf's genaueste zusammenhängt, mußte eben dies Bemühen, griechische und ägyptische Religionsideen mit Hülfe allegorischer Deutung zu vereinigen, auch auf die in Aegypten sich bildende Philosophie überhaupt einwirken. Die Köpfe, welche an jenen Bemühungen selbst Theil nahmen, oder mit den Resultaten derselben bekant wurden, philosophirten nicht mehr aus Principien, die in der Vernunft ihre Quelle hatten, oder doch nicht bloß mehr aus solchen; sondern sie waren in mancherley abergläubischen Wahn und mystische Vorurtheile verstrickt, die ihre Vernunft umnebelten, und Ursache wurden, daß mystische Schwärmerey, Theurgie, Magie, Astrologie, verbunden mit diesen und

jenen

jenen transscendenten Speculationen für echte Philosophie galten *).

Eine zweyte bestimtere Ursache der Alexandrinischen Philosophie, und diese hat am meisten dazu beygetragen, war die Verbreitung der jüdisch-orientalischen Philosophie in Aegypten, und die abermals versuchte Vereinigung derselben mit der griechischen. Die zahlreichen nach Aegypten verpflanzten jüdischen Colonieen brachten ihre heiligen Bücher, die Ehrfurcht vor dem Inhalte derselben, die aus dem Glauben an seine göttliche Abkunft floß, und die mannichfaltigen auf die alten hebräischen Religionsideen gepropften Philosopheme des Orients mit. Sie setzten in Aegypten ihren eigenthümlichen Gottesdienst, ihre eigenthümliche Lebensweise fort. Besonders hatte die jüdische Secte

*) S. Meiners Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Aegyptier, hauptsächlich in den Capiteln über den Plutarch, Horapollo, und die Hermetischen Schriften. – Eine Folge des Bestrebens, griechische und ägyptische Religionsideen zu vereinigen, war denn auch diese, daß sowohl die Griechen als die Aegyptier sich nicht einmal auf einen gegenseitigen Austausch, oder eine Assimilation ihrer einheimischen Religionen einschränkten, sondern auch Jüdische, Persische und Chaldäische Religionsbegriffe in den Bezirk ihres Aberglaubens und ihrer Religionsphilosophie mit aufnahmen. Damals war also eine Epoche — die einzige in der Geschichte — wo Religionen sehr verschiedener Abkunft und sehr verschiedenen Charakters sich vertrugen und in Eins zusammenflossen. In Rom wurden in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt die Götter aller Völker verehrt. Dies hatte seinen Ursprung aus Aegypten, und ist nicht etwa nur aus der Entartung der Römer insbesondre, an Geist und Körper, die freylich gemeiniglich den Uebergang zum gröbsten Aberglauben hervorbringt, zu erklären.

Secte der Essener und Therapeuten einen großen Anhang gewonnen, und da sie in der Folge meistens mit den Anhängern des Christenthums zusammenfloß, so wurde sie selbst in dem Verhältniße zu den Anhängern der ägyptischen und griechischen Religionsgebräuche, und den heydnischen Philosophen überhaupt, die überwiegende Partey. Bevor sich aber noch das eigentliche Christenthum bildete und in Aegypten bekant wurde, bestrebten sich die gelehrten Juden eben so eifrig, wie die ägyptischen Priester und die griechischen Philosophen, ihren Religionsglauben und ihre philosophische Vorstellungsart gegen die Anfechtungen der entgegengesetzten Parteyen zu behaupten, den Schutz, die Achtung und Theilnahme der Ptolemäer dafür zu erwerben, und, sofern es sich thun ließe, den Widerstreit der Denkarten dadurch zu heben, daß sie durch künstliche Deutung der verschiedenen Systeme denselben oder einen verwandten Sinn herausbrachten. Die hebräische Religion, so wie sie insbesondre aus den Mosaischen Urkunden geschöpft wurde, war ungleich vernunftmässiger, als die ägyptische. Die Mosaische Kosmogonie war eine ehrwürdige Dichtung des Alterthums, deren Sinn, auch ohne allegorische Auslegung zu Hülfe zu nehmen, der philosophirenden Vernunft Achtung abnöthigte. Mit den ägyptischen Priestern hatten daher die gelehrten Juden ein leichtes Spiel, wenn es auf Vertheidigung ihrer Religionsphilosophie gegen die Anmassungen jener ankam. Ohnehin zeichnete sich die Secte der Essener und Therapeuten, die in Aegypten ihren vornehmsten Wohnsitz hatte, und zu welcher die in ihrer Art aufgeklärtesten und edelsten Männer unter den Juden gehörten, sowohl durch ihre erhabnern, wenn gleich mystischen und trans-

transscendenten Begriffe von der Gottheit, als durch die Strenge ihrer moralischen Lebensart aus, und schon dadurch mußten sie nothwendig ein sehr günstiges Vorurtheil für sich erregen. Aber einen schwerern Kampf hatten die gelehrten Juden mit den griechischen Philosophen zu bestehn. Diese hatten nicht nur an vielseitiger intellectueller Cultur, und eben deßwegen an Auctorität bey dem großen Haufen, sehr viel vor ihnen voraus; sondern sie waren auch die Günstlinge der Ptolemäer, die, selbst Griechen, in der Schule der Griechen erzogen und gebildet und für die Philosophie ihrer Nation im höchsten Grade eingenommen waren. Auch beruhte die griechische Philosophie, vorzüglich die Theologie der griechischen Philosophen, insbesondre des Plato und Aristoteles, im geringsten nicht auf Wahn und Aberglauben, sondern auf speculativen Forschungen, die, wenn sie damals zu widerlegen stand, nur durch Vernunftgründe widerlegt werden konte. Auf diesem Wege konten inzwischen die gelehrten Juden nur eine sehr geringe Hoffnung unterhalten, über die griechischen Philosophen den Sieg davon zu tragen; gesetzt auch daß ihre ganze religiöse und philosophische Denkart nicht an den vorausgesetzten Offenbarungsbegriff und Mosen und die Propheten gebunden gewesen wäre. Es blieb jenen also nichts übrig, als die Verträglichkeit der griechischen Philosophie mit der ihrigen darzulegen, und, wo möglich, zu zeigen, daß auch die griechische Philosophie in ihren Hauptzügen keinen andern Ursprung, als die jüdische habe. Hierauf war denn auch die schriftstellerische Thätigkeit der jüdischen Philosophen, unter andern des Philo, gerichtet. Sie deuteten wirklich aus ihren heiligen Urkunden durch mystische und allegorische Interpretation ein System heraus,

das dem Platonisch-Aristotelischen ähnelte. Dieses System wurde in der Folge, da die christliche Parten, die von der jüdischen Religionsparten ausgieng, die Uebermacht erhielt, auch das herschende. Aber es brachte auch in der griechischen Philosophie selbst sehr wesentliche Veränderungen hervor. Die Griechen, welche in Alexandria lebten und lehrten, bestritten es zwar von manchen Seiten; aber sie nahmen auch Manches davon, oft unvermerkt, in ihre eigene Vorstellungsart auf, besonders sofern gewisse Platonische und Aristotelische Begriffe und Lehren eine eigene Deutung empfangen hatten, die man sich bald gewöhnte als die natürliche und wahre Deutung zu betrachten. Auch wurde die jüdische Religionsphilosophie ein Vehikel, durch welches der Chaldäische Aberglaube mit seinem ganzen Gefolge von phantastischen Träumen und Grillen in die griechische Philosophie eindrang.

Eine dritte bestimtere Ursache der Alexandrinischen Philosophie war die in Aegypten, Syrien und Kleinasien allgemeiner werdende Ascetik, und die Wirkung, die sie auf das Studium der Philosophie und die philosophische Betrachtung hatte. Die Ausübung der strengen Moral der Essener und Therapeuten, hernach der ersten Bekenner des Christenthums, fand im Getümmel des gesellschaftlichen Lebens zu viel Hinderniße. Die Unterdrückung und Ertödtung sinnlicher Neigungen war zu schwer unter äussern Umständen und Verhältnißen, wodurch jene unaufhörlich gereizt und genährt wurden. Man verfiel also auf die abentheuerliche Idee des Anachoretenlebens, an einsamen Oertern, entfernt von menschlicher Gesellschaft; eine Idee, welche die Phantasie immer weiter bis zum Excentrischen ausbildete, und

die

die eine Mannichfaltigkeit praktischer Schwärmereyen und Ungereimtheiten erzeugte. Mehrere dieser Anachoreten beschäfftigten sich mit Philosophie, nicht mit der liberalen freyen auf die wirklichen Bedürfnisse der Menschheit gerichteten Philosophie, die des Studiums der gesellschaftlichen Aeusserungen und Verhältnisse des Menschen nothwendig bedarf, und also auch am besten nur in Köpfen gedeiht, die in der bürgerlichen Gesellschaft leben und wirken; sondern mit jener Philosophie der mystischen Selbstbeschauung, die sich dem exaltirten phantastischen Bewußtseyn überläßt, statt den Verstand in Begriffen aufzuhellen ein inneres Licht von Ekstasen erwartet, und sich in Mönchische Frömmeley, theologische Spitzfindigkeiten, und eine Art von philosophischem Wahnsinne verliert. Es konte nicht fehlen, daß diese Anachoreten Aufmerksamkeit erweckten, daß das Auffallende ihrer Lebensart Bewunderer fand, die schon das Vorurtheil für die Heiligkeit dieser Menschen auch zu Gunsten ihrer schwärmerischen Philosophie bestach, noch ehe diese deutlich aufgefaßt und durch den kalten Verstaud geprüft war. Nur unter dieser Voraussetzung ist es zu erklären, wie es möglich war, daß eine Art zu philosophiren, die Ekstasen zur Bedingung machte und zu ekstatischen Träumereyen führte, hingegen auf die Reflexion der gesunden Menschenvernunft verächtlich herabsah und sich dadurch von aller Anwendbarkeit auf das wirkliche menschliche Leben entfernte, bey dem großen Haufen Glück machen, eine Menge Proselyten gewinnen, sich mehr Jahrhunderte hindurch fortpflanzen, und die Köpfe von einer Schwärmerey zur andern verleiten konte.

Man giebt der Alexandrinischen Philosophie auch den Namen der Neu-Platonischen, und insoweit

wohl mit Recht, als der Stamm des Gewebes aus der ältern Platonischen Philosophie entlehnt, wiewohl durch Misdeutung bis zur Unkentlichkeit verunstaltet, und durch Zusätze aus andern Systemen der Griechen, hauptsächlich aber der jüdisch-orientalischen Philosophie, verbrämt war. Diese Neu-Platoniker machten inzwischen nichts weniger als eine besondere philosophische Schule aus, die einstimmig in demselben Geiste aus gewissen Begriffen und Grundsätzen philosophirt hätte. Nur in ihrer Art zu philosophiren, im Synkretismus, stimten sie überein, wobey übrigens die innere Zusammensetzung des philosophischen Systems dieses und jenes einzelnen Neu-Platonikers sehr verschieden war. Sie nahmen auch bald mehr bald weniger aus der jüdisch-orientalischen Philosophie in ihre Systeme auf. Sehr viele schränkten sich bloß darauf ein, die Werke des Plato und Aristoteles auszulegen, in ihren Commentaren die Behauptungen beyder zu vereinigen, oder die des Einen als die wahren geltend zu machen, und die des Andern zu bestreiten. Indessen webten sie auch oft eigne Vorstellungsarten und Meynungen in diese Commentare ein, oder zogen Sätze aus andern griechischen Systemen herbey, die ihnen etwa richtiger als der Text schienen, über welchen sie commentirten.

Einige neuere Geschichtforscher der Philosophie haben geglaubt, daß die Neu-Platoniker eine Reihe heydnischer Philosophen gewesen seyen, die am Ende des zweyten und im Anfange des dritten Jahrhunderts gelebt und zum Zwecke gehabt hätten, die christliche Religion und ihre Anhänger heimlich und offenbar zu bestreiten. Als die Stifter dieser Partey werden Potamo und Ammonius Saccas, beyde Aegyptier von Geburt und alexandrinische Philosophen,

phen, genant. Der Widerstreit gegen das Christenthum sey demnach als der eigenthümliche Charakter der Neu-Platonischen Philosophie zu betrachten. Diese Meynung stützt sich auf die Nachricht des Porphyr, daß Ammonius zur christlichen Religion erzogen, aber hernach wieder zur heydnischen Religion übergegangen sey, woraus denn von Mosheim u. a. gefolgert wird, daß er gegen das Christenthum mit desto größerer Heftigkeit und Bitterkeit disputirt und alle seine Kräfte aufgeboten habe, den Fortgang desselben durch Verbreitung einer entgegengesetzten Philosophie zu hemmen. Einer der wichtigsten Vorwürfe aber, den die Christen der heydnischen Philosophie machten, war dieser, daß kein einziges philosophisches System der Griechen sich als das ausschließend wahre legitimiren könne vor der Vernunft; daß ihre Systeme gegen einander selbst kämpften und sich gegenseitig zerstörten: daher auch keines derselben gebraucht werden könne, um damit die Wahrheit der christlichen Religion umzustossen. Diesen Vorwurf aus dem Wege zu räumen, habe Ammonius zuerst die Behauptung aufgestellt, daß die philosophische Wahrheit freylich nicht in einem einzelnen Systeme der Griechen anzutreffen sey; daß sie aber in allen zusammen zerstreut läge, und nur aus ihnen zusammengesucht werden müsse; daß auch die beyden vornehmsten Systeme der griechischen Philosophie, das Platonische und das Aristotelische, in den wesentlichsten Puncten mit einander harmonirten. Seitdem Ammonius dieser Behauptung Eingang verschaffte, habe man angefangen, aus allen Systemen der Griechen eine Auswahl zu machen, die die philosophische Wahrheit darstellen sollte, und so habe sich der Neu-Platonische Eklekticismus gebildet. Ein zweyter nicht min-

der häufiger Vorwurf der Christen gegen die Heyden betraf ihre Religion. Diese als historisches Factum beurtheilt konte freylich leicht angefochten und verspottet werden. Ammonius, um die Ehre derselben zu retten, erklärte sie also allegorisch, suchte zu zeigen, daß die verschiedenen Götter der Griechen und Römer nur verschiedene Eigenschaften desselben einzigen Gottes andeuteten, oder auch göttliche Wesen niedern Ranges, die der obersten Gottheit untergeordnet seyen. Daher zeichne sich die Neu-Platonische Philosophie eben durch ihre mystische und allegorische Deutung des Polytheism der Griechen aus. Endlich gründeten die Christen die göttliche Abkunft und das Ansehn ihrer Lehre vorzüglich auf die Wunder, durch welche sie bestätigt worden sey. Um auch hierin den Christen nichts zu lassen, dessen sie sich mit Vortheile gegen die heydnische Religion und Philosophie bedienen konten, sollen Ammonius und andere Gegner des Christenthums dem Pythagoras, dem Apollonius von Tyana, und sich selbst Wundergaben und Wunder angedichtet haben. Sonach wird die Neu-Platonische Philosophie und die mit ihr zusammenstimmende Denkart des größten Theils des philosophischen Publicums in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt aus dem Einflusse der Behauptungen und Lehren eines einzigen oder weniger Männer auf ihre Zeitgenossen hergeleitet.

Es bedarf kaum einer genauern Kritik, um den Ungrund dieser historischen Meynung aufzudecken, auf welche Mosheim und andere neuere Gelehrte nicht gerathen seyn würden, wenn sie den historischen Charakter des Zeitalters unter den Ptolemäern und in den ersten Jahrhunderten nach Christi Geburt überhaupt, besonders aber den Charakter der philosophischen Muse

in

in Alexandria, recht gekant oder gehörig erwogen hätten. Meiners hat aber noch ausserdem dagegen folgende entscheidende Gründe angeführt. Erstlich ist die Erzählung des Porphyr, daß Ammonius von der christlichen Religion zum Heidenthume übergegangen sey, nicht ausser Zweifel; da die gelehrtesten Kirchenväter, Eusebius und Hieronymus, diese Apostasie des Ammonius nicht anerkennen. Auch würde, wenn man sie als unbezweifelt voraussetzte, nicht daraus folgen, daß Ammonius dadurch zum Kampfe gegen die Verbreitung des Christenthums veranlaßt worden sey. Man sah die christliche Religion im großen, wenigstens im philosophischen, Publicum damals als Sache einer einzelnen philosophischen Partey an, und diese Partey zu verlassen oder sich ihr anzuschliessen war damals etwas viel gleichgültigeres, als es späterhin wurde, und auch in unsern Tagen, zumal in katholischen Ländern, ist. Zweytens: Der Synkretismus wurde im geringsten nicht erst durch den Ammonius und Potamo in die Philosophie eingeführt, sondern hatte, einen weit ältern Ursprung. Insofern widerspricht Mosheim's Meynung aller Geschichte. Auch läßt sich nicht einmal vom Ammonius mit historischer Zuverlässigkeit behaupten, daß er ein eigenes eklektisches System zu Stande zu bringen gesucht habe. Potamo selbst darf schwerlich zu den Neu-Platonikern gerechnet werden. Ausser dem Diogenes und Suidas nennt kein alter Schriftsteller jener Zeit den Namen und die Werke desselben, und in den Meynungen, deren Diogenes von ihm erwähnt, stimt er gar nicht mit dem Ammonius, dem Schüler desselben Plotin, und den übrigen Eklektikern zusammen. Drittens: Die allegorische

Erklä-

Erklärungsart der griechischen Götternamen und Mythen war nichts weniger als eine Erfindung des Ammonius, um dadurch die heydnische Religion gegen die christliche zu schützen. Schon die Stoiker gaben sich damit ab, lediglich aus einem philosophischen Antriebe. Was die Neu-Platoniker hierin thaten, bestand bloß in Erweiterung der allegorischen Auslegungsart. Viertens: Daß Ammonius dem Pythagoras, Apollonius, Wundergaben und verrichtete Wunder angedichtet habe, ist eine schlechthin falsche Voraussetzung. Die Wunder des Pythagoras erzählten Schriftsteller, die lange vor Christi Geburt lebten, und diesen wurden sie nur vom Porphyr, Jamblich und andern spätern Schriftstellern nacherzählt. Auch Philostratus, der Erzähler der Wunder des Apollonius von Tyana, schrieb wahrscheinlich, ehe Plotin gebohren war, und ehe Ammonius in Alexandria lehrte. Selbst Philostratus war nicht der erste, der an die Legenden vom Apollonius glaubte oder sie gar erfand. Er folgte nur dem herschenden Vorurtheile und der allgemeinen Sage seiner Zeitgenossen. Apollonius hatte den Ruf eines Vertrauten der Götter und eines Wunderthäters, nicht bloß im Oriente, sondern auch bey den Griechen und Römern erworben, und der Bericht des Philostrat von ihm hat nichts beygetragen, ihm erst diesen Ruf zu verschaffen. Alexander Severus nahm den Apollonius, wie den Orpheus, Abraham und Christus, unter seine Hausgötter auf, und das geschahe noch vorher, ehe Plotin nach Rom kam. Man wähnte sogar, daß Apollonius sich gewissen Personen in Träumen offenbare, und ihnen die Zukunft andeute. Noch weniger haben die berühmtesten Neu-Platoniker sich selbst

Wun-

Wundergaben beygelegt, wenn es gleich in jenem Zeitalter nicht an Betrügern und Gauklern fehlte, die dem leichtgläubigen Haufen so etwas von sich einzubilden beflissen waren, und denen es auch nicht selten gelang, diesen zu täuschen *).

Eh ich zur Schilderung der Alexandrinischen Philosophie selbst und ihrer vornehmsten Repräsentanten übergehe, will ich einiges über den philosophischen Charakter des Plutarch, Lucian und Apulejus sagen, theils weil diese Schriftsteller in der Periode lebten, wo der Eklekticismus von Alexandria und dem Morgenlande aus seine Wirkung auf die gemeine philosophische Denkart zu äussern anfing; daher auch ihre Werke als historische Quellen zur Geschichte seines Ursprungs und der Ursachen desselben, so wie seiner günstigen Aufnahme auch in den cultivirten europäischen Provinzen des römischen Reiches, dienen können; theils weil in ihrer Art zu philosophiren, ob sie gleich das Gepräge echt griechischer Abkunft hatte, sich zuerst die Spuren des Alexandrinischen Eklekticismus auf eine bemerkliche Weise verrathen, die hingegen in den Werken der frühern griechischen und römischen Schriftsteller nicht wahrzunehmen sind. Plutarch, gebohren zu Chäronea in Boeotien im Jahre 50 nach Christi Geburt, lehrte eine Zeitlang zu Rom die Philosophie, und wurde dadurch auch mit römischer Geschichte, römischer Literatur überhaupt, und römischen Sitten und Gebräuchen bekant. Trajan erhob ihn zur Consulswürde, und ernante ihn hernach zum Präfectus von Jllyrien. Unter Hadrian war

*) S. Meiners Beytrag zur Geschichte der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt in einigen Betrachtungen über die Neu-Platonische Philosophie S. 9 ff.

war er Procurator von Griechenland; noch im hohen Alter bekleidete er eine Priesterstelle des Apollo; und starb zuletzt in seinem Vaterlande. Plutarch war ein Mann von sehr ausgebreiteten gelehrten vornehmlich historischen Kentnissen. Er hatte ein hohes Talent zum Geschichtschreiber, mit dem er Erfahrung über Welt und Menschen, ein treffendes praktisches Urtheil, und eine sehr moralischedle Denkart verband. Unter seinen noch übrigen Werken sind auch die historischen, namentlich seine Parallelbiographieen, die besten, lehrreichsten und interessantesten. Als Philosoph war er Eklektiker; aber ein entschiedener Feind des Epikureismus, und auch ein Gegner der Stoa. Indessen ist die Philosophie nicht seine glänzende Seite; vielmehr zeigt er sich von dieser nicht selten als einen sehr beschränkten Kopf. Am meisten war er der Platonischen Philosophie geneigt, doch so, daß er sie oft misdeutete, schief anwandte, auch von andern Systemen etwas aufnahm z. B. das Aristotelische Moralprincip, zuweilen den Skeptiker machte, und zuweilen sich wiederum dem ungereimtesten Aberglauben und einer lächerlichen Frömmeley ergab. Seinen Aberglauben beweist nichts mehr, als die berühmte Abhandlung über die Isis und den Osiris, die er der Klea widmete, der Oberpriesterinn zu Delphi, welche in die großen Geheimnisse des Osiris eingeweiht war. Plutarch sammelte nicht nur die Fabeln und Legenden von den ägyptischen Göttern und dem Ursprunge der ägyptischen Religionsgebräuche; sondern er bemühte sich auch, einen philosophischen Sinn in sie hinein zu legen, um sie dadurch wo möglich selbst vor der philosophirenden Vernunft zu rechtfertigen. Aus diesem Grunde kann auch sein Werk über die Isis und den Osiris zur Kentniß der

ältern

ältern ägyptischen Religion und Philosophie entweder gar nicht, oder doch nur mit großer Behutsamkeit, und mit beständiger Rücksicht auf den Gesichtspunkt, woraus er die ägyptische und griechische Mythologie betrachtete, gebraucht werden. In diesem seinen Gesichtspunkte ist er sich nicht einmal immer gleich. Bald nimt er die ägyptischen Gottheiten für allgemeine Götter der Menschheit an, die auch ehedem von allen Menschen gekant worden wären, weil sie nur Eigenschaften und Vollkommenheiten einer und derselben höchsten Gottheit bezeichneten, die erst spät ägyptische Namen erhalten, und durch Misverstand von dem Volke für verschiedene Personen, so wie von den Griechen und Römern für nur auf Aegypten beschränkte, oder den Aegyptiern ausschließlich zu verehrende, göttliche Wesen gehalten worden. Bald erklärt er wieder die ägyptischen Götter als Symbole der Elemente und Naturkräfte. Bald führt er sie auf Platonische Philosopheme zurück. So war ihm Osiris das Symbol von dem bessern Theile der Weltseele; Typhon ist das Symbol der Materie und der rohen Weltseele; die Isis ist ihm das ewige Princip alles Vorhandenen und Werdenden, die aller Formen fähige, aber mehr für das Gute empfängliche Materie. Horus, der Sohn des Osiris und der Isis, ist die sichtbare Körperwelt; Typhon der Urheber des Bösen und des Unvollkomnen in ihr. Dies sind nur einige wenige Züge der Assimilation, die Plutarch zwischen der ägyptischen Mythologie und der Platonischen Philosophie machte. Da übrigens Plutarch ein gelehrter Kenner der griechischen Philosophie war, und sie nicht ohne eigene Beurtheilung in seinen Schriften behandelte und vortrug, so ist nicht zu läugnen, daß hin und wieder in diesen merkwürdige philosophische

phische Ideen zerstreut sind, die aber, da sie nur einzeln sind, und kein systematisches Ganzes ausmachen, oder darauf hinzielen, hier nicht beygebracht werden können. Am meisten verdienen seine moralischen Reflexionen Aufmerksamkeit, wiewohl auch hier zuweilen der Aberglauben durchblickt.

Lucian, aus Samosata in Syrien gebürtig, blühte in der ersten Hälfte des zweyten Jahrhunderts nach Christi Geburt. Er war, ein anderer Sokrates, wie er selbst in dem Traume von sich erzählt, von seinem Vater für die Bildhauerkunst bestimt, entfloh aber aus der Werkstätte seines Oheims, als er von diesem wegen seiner Unanstelligkeit gezüchtigt wurde, und widmete sich der Muse, die ihm nach jener schönen Traumdichtung persönlich erschien und zu ihrem Dienste einlud. Sein Genie ersetzte, was ihm an Glücksgütern fehlte, um seinen Plan auszuführen. Er studirte in Antiochia die Kunst der gerichtlichen Beredsamkeit, bekam aber bald eine entschiedene Abneigung dagegen, da er die herschende Denkart und das gewöhnliche Verfahren der Sachwalter kennen lernte, ihre Betrügereyen, Lügen, Verdrehungen, Unverschämtheiten, Declamationen und Zänkereyen, über die sein liberaler Sinn zu sehr erhaben war. Diese Abneigung führte ihn zum Studium der Philosophie. Er durchreiste verschiedene Länder, gab nach damaliger Sitte öffentliche Proben seiner Beredsamkeit in Italien, Spanien und Gallien, und erwarb sich dadurch schon als junger Mann einen ausgezeichneten oratorischen Ruhm. Aus Gallien gieng er zurück nach Griechenland, hielt sich auch einige Zeit in Macedonien und in den grössern Städten Kleinasiens auf, wurde unter dem Antonin Procurator von Aegypten, und starb in einem hohen Alter. Schon

der

der Umstand aus der Jugendgeschichte des Lucian, daß er die gemeinen Künste der Sachwalter seiner Zeit, und die Art des Unterhalts, die sich dadurch gewinnen ließ, verschmähte und verachtete, zeugt von dem in ihm wohnenden Genius, der sich über sein Zeitalter emporschwang. Inzwischen hat doch wohl eben dies Studium der gerichtlichen Beredsamkeit, sein genauerer Umgang mit den berufensten Sachwaltern einer großen Stadt, wie Antiochia, sehr viel beygetragen, nicht nur zu der praktischen Welt und Menschenkentniß, die sich in allen seinen Werken ausdrückt, sondern auch zu der Kunst und Gewandheit seines Dialogs, und zu der vollendeten Eleganz seiner Schreibart überhaupt, in der er classisch und unübertroffen geblieben ist. Auch bewahrte ihn diese praktische Richtung, die er so früh bekommen hatte, und die sein reines Gefühl für das Wahre, Gute und Schöne nicht von ihrem Ziele abirren ließ, in der Folge davor, daß er sich in den Schulen der damaligen Philosophen in die Irrgänge der Sophistik und der Schwärmerey verlor. Man bemerkt in den Schriften des Lucian die vertrauteste Bekantschaft mit der Denkart und den Sitten seiner Zeit hauptsächlich in der großen und in der philosophischen Welt, mit der Mythologie und Geschichte, mit den philosophischen Systemen der ältern griechischen Weltweisen, mit dem Misbrauche, den die so genanten Anhänger derselben davon machten, und mit den Schwärmereyen des Orients, insbesondre Alexandria's. Lucian fühlte tief die sittliche Verdorbenheit, in welche der cultivirte Theil des damaligen Menschengeschlechts herabgesunken war; aber die heitere jovialische Stimmung seines Geistes ließ dieses Gefühl nie in den trüben Ernst übergehn, womit andere Philosophen, z. B. Se-

neca, gegen die Laster ihres Jahrhunderts eiferten. Er sah überall das Laster nur in der Schellenkappe der Thorheit, und die lachende Satire war es, wodurch er die Thoren zu heilen suchte. Sein Spott traf vorzüglich den religiösen Aberglauben, der die Tugend nicht beförderte, und das Laster nährte, und die damaligen Philosophaster, die noch vollendeten, was der Aberglauben übrig ließ, damit die moralische Schlechtigkeit überall Tempel und Altäre hätte. Den Werth der großen Philosophen Griechenlands verkante Lucian gewiß nicht; er lachte nur über die kleinen, die von jenen nichts als den Namen, das äussere Costume, die Manier und gewisse Phrasen gelernt hatten. Um die theoretische speculative Philosophie scheint er sich am wenigsten bekümmert zu haben, wiewohl er auch nicht ganz darin Fremdling war, und bey seiner anderweitigen Geistesbildung seyn konte. Ihre transscendenten Anmaßungen und Verirrungen; ihren Widerstreit mit sich selbst; ihren Contrast mit dem wirklichen Leben, ließ seine Geissel ebenfalls nicht unverschont. Aber der Gegenstand seines Hauptstudiums war die praktische Philosophie. Es läßt sich schwerlich behaupten, daß Lucian irgend einem der philosophisch-praktischen Systeme der Griechen vorzüglich angehangen habe. Dem Cynismus und Epikureismus ihrem wahren Geiste nach scheint er am meisten hold gewesen zu seyn, ob er gleich die Niederträchtigkeit der Cyniker und Epikureer seiner Zeit unbarmherzig behandelte. Er hegte aber auch hohe Achtung für die Sokratische, Platonische und Stoische Moral. Nur tadelte oder verlachte er daran das Ueberspannte und Excentrische. Einige Neuere haben den Lucian für einen Skeptiker gehalten. Das war er nicht. Er war ein freyer Eklektiker,

ker, der in den verschiedenen Feldern des Gebietes der Philosophie die Blumen brach, wo er sie fand, und sich selbst keines bestimten zusammenhangenden Systems der Philosophie, als seines eigenen, deutlich bewußt war. Seine Philosophie hatte ohngefähr verhältnißmäßig denselben Charakter, wie in unsern Tagen die Philosophie eines Lessing und Wieland. Die Alexandrinische Philosophie verurtheilte und verspottete Lucian mit eben der Laune, womit er die schwachen und lächerlichen Seiten der übrigen Philosophieen dem Gelächter seiner Leser Preis gab, und er übte an jener seine Laune um so mehr, je mehr Blößen sie ihm durch das Schwärmerische, was sie an sich trug, darbot. In seiner Darstellung des Peregrinus schildert er einen vollendeten philosophischen Schwärmer, dergleichen Alexandria, und der Orient überhaupt, damals so viel hervorbrachte. Die jüdische Religion und die christliche erscheinen ihm wie jeder andere religiöse Aberglauben, und selbst Christus war ihm nichts anders, als ein Apollonius von Tyana. Man thut inzwischen dem Lucian Unrecht, wenn man ihn unter die Feinde und Widersacher des wahren Christenthums rechnet. Er kante nur den Fanatismus einiger seiner angeblichen Anhänger; daraus schloß er auf den Geist und Sinn des Christenthums überhaupt. Ohnehin verwechselte er auch die Juden mit den Christen und ihre beyderseitigen Religionen. Es fand sich aber allerdings in den Gebräuchen derselben, so wie in der fanatischen Denk- und Lebensart vieler ersten Christianer, die großentheils ehedem Juden gewesen waren, Manches, worüber ein Lucian ganz wohl lachen konte, ohne eben ein Gegner des wahren Christenthums zu seyn. Ob er selbst ein Atheist war, läßt sich nicht ganz mit

Gewißheit entscheiden. Diejenigen Neuern, die ihn zu einem Epikureer machen, z. B. Brucker, erklären ihn dafür. Allein die Voraussetzung ist unerwiesen. Es weht ein zu gesunder moralischer Geist in Lucian's Schriften, der immer mitten aus seiner Satire hervordringt, als daß man ihm den Atheismus schlechthin zutrauen könte. Wahrscheinlich war er in seiner Theologie mit sich selbst nicht recht einig, und daher äussert er nirgends seine Vorstellungsart darüber ganz bestimt.

Dem Lucian war gewissermaßen an Geistesbildung, Laune, Geschmack und Charakter ähnlich Lucius Apulejus, geburtig aus Madaura, einer Stadt auf der Grenze Numidiens und Gaetuliens in Africa, wo sich kurz nach der Regierung des Syphax und Masinissa eine römische Colonie niedergelassen hatte. Er stamte aus einer sehr angesehnen Familie her; denn seine Mutter Salvia zählte unter ihren Ahnen den Plutarch aus Chäronea, und den Philosophen Sextus, den Enkel desselben. Sein Geburtsjahr weiß man nicht; aber nach historischen Datis, die in seinen Schriften vorkommen, lebte er wahrscheinlich unter den Antoninen, oder doch kurz nachher. Die erste gelehrte Erziehung erhielt er zu Karthago. Hier lernte er auch zuerst die Platonische Philosophie kennen, der er in der Folge treu blieb. Es war aber nicht der echte reine Platonismus, den er etwa auffaßte und wieder lehrte, oder in seinen Schriften darstellte, sondern der durch spätere Deutungen und Zusätze alterirte, der sich dem so genanten Neo-Platonismus näherte. Bey seinem Aufenthalte in Athen wurde er auch mit den übrigen philosophischen Systemen der Griechen, unter andern mit Neu-Pythagoreischer Philosophie, bekant. Sein

Haupt-

Hauptstudium war die Redekunst, und diese machte ihn in Rom zu einem der berühmtesten Sachwalter seiner Zeit. Er reiste in mehrern Ländern herum, legte nach damaliger Sitte der Rhetoren in mehr großen Städten öffentliche Proben seiner Beredsamkeit ab, und zeichnete sich dadurch so aus, daß ihm zu Ehren in Carthago und an andern Orten Statuen gesetzt wurden. In der That sind seine Aufsätze und Reden sehr gedankenreich, und enthalten viele schöne und kräftige Stellen. Sie verrathen ausserdem sehr mannichfaltige historische Kentnisse, bey denen man inzwischen oft zu viel Leichtgläubigkeit entdeckt, und Kritik zu sehr vermißt. Ueberhaupt an Fülle des Genies, an wahrer Aufklärung des Geistes, an Selbstständigkeit und Richtigkeit des Urtheils über philosophische Gegenstände, an umfassender gelehrter Einsicht, an schriftstellerischem Talente und schriftstellerischer Kunst, an Correctheit und Eleganz der Sprache, war Apulejus weit hinter dem Lucian zurück. In den Werken des Lucian zeigt sich der Atticismus, wenn auch nicht mehr ganz rein, doch in seiner lieblichsten und gefälligsten Gestalt. Seine Darstellung ist immer natürlich, und beleidigt nie durch den Zwang und die Aengstlichkeit rhetorischer Kunst. Dagegen sind die Sprache und Schreibart des Apulejus, so vielen Kunstfleiß er auch sichtbarlich darauf gewandt hat, doch auffallende Belege, wie sehr die lateinische Sprache damals schon verdorben, und wie sehr die Redekunst überhaupt von ihrer Höhe herabgesunken und ausgeartet war. Lucian war ein freyer Eklektiker, der weder skeptisirte, noch auch irgend einem dogmatischen Systeme griechischer Philosophie ausschließend anhing. Apulejus war als Philosoph ein einseitiger Neu-Platoniker und

Neu-Pythagoreer. Sein Roman vom goldnen Esel ist freylich eine höchst lustige und anziehende Satire auf den damaligen allgemeinen Volksglauben an Zauberey. Auch vertheidigte er sich, da er bey dem Proconsul von Africa Cl. Maximus der Zauberey wegen angeklagt wurde, weil er die Pudentilla, eine schon bejahrte Witte, durch magische Künste in sich verliebt gemacht, und dadurch zur Heyrath gereizt hätte, gegen diese Anklage sehr umständlich. Allein sein Glauben an die Dämonologie, und die Einwirkung der Dämonen auf die Natur und die Thiere und Menschen; seine genaue detaillirte Kentniß von magischen und astrologischen Vorurtheilen, von Beschwörungen und Zaubermitteln, die er nicht immer als bloßen Wahn darstellt und verspottet, wovon er vielmehr in allem Ernste spricht; die Neugierde und Liebhaberey, womit er wenigstens in frühern Jahren, wie er selbst von sich erzählt, sich um Magie und Astrologie bekümmerte, und Verbindung mit Personen suchte, die der Zauberey nach dem öffentlichen Rufe kundig oder verdächtig waren; selbst die Beschuldigung des Anklägers, daß er, um seine Kentnisse in der Magie zu erweitern, die großen Reisen in fremde Länder unternommen; alles dieses scheint zu beweisen, daß er von dem magischen und astrologischen Wahne in einer gewissen Epoche seines Lebens nichts weniger als ganz frey war. Wahrscheinlich aber hatte er sich in reifern Jahren davon losgewunden, und nur die Erinnerung an seine jugendliche Neugierde ließ ihn noch jenes Interesse daran finden, das in allen seinen Schriften unverkenbar ist.

Daß weder Potamo, noch Ammonius, die Urheber der sogenanten eklektischen oder Neu-Platonischen Philosophie waren, erhellt auch daraus, daß

daß im Zeitalter dieser Männer noch mehr andere lebten, deren philosophischer Lehrbegriff nach derselben Methode gebildet war, und von denselben oder ähnlichen Grundsätzen ausging, sowohl unter den christlichen als unter den heydnischen Philosophen. Zu den letztern gehört vorzüglich Claudius Galenus, der nicht bloß in der Geschichte der Arzneykunde Epoche machte, sondern auch als Philosoph sich hohen Ruhm erwarb, und noch gegenwärtig Aufmerksamkeit verdient. Er war gebohren zu Pergamus im Jahre 131 nach C. G. unter der Regierung des Kaysers Hadrian. Sein Vater, selbst ein gelehrter Mann, unterrichtete ihn in der Mathematik und andern propädeutischen Kentnissen, und wählte überdem die berühmtesten und einsichtsvollsten Lehrer zu seiner weitern wissenschaftlichen Erziehung. Als Jüngling studirte er vorzüglich das Stoische und das Platonische System. Nachher erkor er die Arzneykunde zu seinem Hauptfache, verband aber immer, wie es damals gewöhnlich war, mit dem Studium derselben auch das Studium der Philosophie, und that sich daher in der Folge in beyden Wissenschaften auf eine gleich rühmliche Art hervor. Seine Schriften betreffen auch beyde; sie zeugen von einer sehr gründlich durchdachten, nicht bloß historischen, Kentniß der ältern griechischen philosophischen Systeme; sind deßwegen auch für die Geschichte der ältern Philosophie sehr schätzbare Urkunden; obgleich die Philosophie als Wissenschaft keinen so reichen Gewinn aus ihnen ziehen kann, wie die Arzneykunde, für welche sie nächst denen des Hippokrates zu den classischen aus dem Alterthume zu zählen sind, und von den angesehensten neuern Aerzten gezählt werden. Durch den Eifer, womit Galen seine Musse und seinen Fleiß neben der Arzneykunde

der Philosophie widmete; durch die Früchte, womit ihn dieser Eifer belohnte; ist sein Beyspiel für alle Aerzte musterhaft geworden. Er lebte auch eine Zeitlang zu Alexandria, theils um die dortigen berühmten Lehrer der Arzneykunde, hauptsächlich der Anatomie, zu benutzen, theils der philosophischen Studien wegen. Es ist merkwürdig, daß Galen, wiewohl er Eklektiker war, doch von der mystischen Schwärmerey der Alexandriner frey blieb. Vielleicht wurde hiervor sein gesunder Verstand dadurch bewahrt, daß er sich nicht bloß in den transscendenten Philosophemen über die Natur Gottes, das Verhältniß desselben zur Welt, die den vornehmsten Gegenstand der philosophischen Speculationen seiner Zeitgenossen ausmachten, herumdrehte; sondern sich auch mit Anatomie, Physiologie, Diätetik, Pathologie, überhaupt mit dem Studium der Erfahrung beschäfftigte, wobey sein Genie eine praktische Richtung bekam, von der ekstatischen Gemüthsstimmung zurückgehalten, und mehr zu einer menschlichen Philosophie, die sich in der Wirklichkeit bewährte, angeleitet wurden. Von Alexandria begab sich Galen nach Rom, und lebte hier als ausübender Arzt mit so ausgezeichnetem Glücke, daß der Neid gegen ihn erwachte, und durch Verfolgungen ihn bewog, Rom wiederum zu verlassen. Er wurde aber bald von den Kaysern Lucius Verus und Antonin dahin zurückberufen, blieb am Hofe im großen Ansehn bis unter dem Kayser Sever, und starb in einem hohen Alter. Sein Todesjahr und der Ort seines Todes sind ungewiß.

Ein glänzendes Verdienst hat sich Galen dadurch um die Philosophie erworben, daß er die empirische Psychologie mehr aufklärte, und zu einer richtigern Theorie der Empfindung und der animalischen

schen Verrichtungen des Körpers den Grund legte, auf welchem man späterhin weiter fortgebauet hat. Die ältern griechischen Naturkundigen und Philosophen hatten aus Mangel an anatomischen und physiologischen Betrachtungen der innern Organisation des menschlichen Körpers über die Natur und den Ursprung der Empfindungen sehr verschiedene, zum Theile wunderliche und ungereimte, Hypothesen aufgestellt. Von dem Nervensysteme hatten sie entweder gar keinen, oder einen dunkeln höchst unvollkomnen und unfruchtbaren Begriff. Was die Alten vor Galen Nerven nennen, sind nicht die Nerven der heutigen Anatomen und Physiologen; sondern vielmehr die Sehnen und Flechsen; und wenn sie auch die Nerven als besondere Bestandtheile des thierischen Körpers unterschieden, so wiesen sie ihnen doch nicht die Verrichtungen und Wirkungen in der Organisation an, die ihnen wirklich eigen sind. Galen zeigte zuerst durch unwidersprechliche anatomische Beweise, daß die Nerven sämtlich aus dem Gehirne entspringen, daß in ihnen und in ihrem Quelle, dem Gehirne, der einzige und wahre Siz und Grund der Empfindung zu suchen sey; daß durch die Nerven den Muskeln die Bewegung mitgetheilt werde, und die Muskeln alle Bewegkraft und alle Empfindungsfähigkeit verlieren, sobald man die Nerven abschneidet oder unterbindet. Da die Nerven an sich selbst nur Organe des Empfindungsvermögens und der Bewegkraft sind; also insofern aus ihnen allein die Empfindung und Bewegung nicht erklärt werden konte; so schränkte Galen seine Untersuchung nicht bloß auf den Zusammenhang der Nervenfäden mit dem Gehirne ein. Er forschte weiter dem Principe des Empfindungsvermögens in den Nerven selbst nach. Eine

körperliche Materie schien schon den ältern Philosophen nicht hinreichend, um das Leben und Empfinden begreiflich zu machen; denn diese blieb dem Sinnenzeugnisse nach unversehrt, und dennoch war die Empfindungsfähigkeit aus dem Leichname oder einem gelähmten abgestorbenen Theile eines lebenden thierischen Körpers verschwunden. Die ältern Philosophen und Naturforscher waren daher schon auf die Hypothese eines geistigen Princips (πνευμα) gerathen, um davon die Empfindung herzuleiten. Aber ihr Begriff desselben war allgemein und unbestimt, und sie brauchten diesen Begriff sowohl zur Erklärung des sinnlichen Empfindens, als der Seelenvermögen und ihrer Thätigkeiten überhaupt. Inzwischen wurde durch die Hypothese auch in ihrer anfänglichen Allgemeinheit und Unbestimtheit doch der Weg zu einer anwendbarern und bestimtern Hypothese gebahnt. Die Aerzte vervollkomneten sie durch die Resultate, die sie aus ihren anatomischen und physiologischen Beobachtungen zogen. Erasistratus unterschied bereits das animalische Princip des sinnlichen Lebens von dem rationalen Seelenprincipe πνευμα ζωϊκον, πνευμα ψυχικον). Galen entwickelte diese Theorie weiter, und unterstützte sie durch noch mehr empirische Data. Das rationale Seelenprincip oder der Seelengeist hat seinen Sitz im Gehirne; hier wohnt also auch die eigentliche Seele; und jener Seelengeist ist das erste und vornehmste Organ oder Vehikel der Empfindung und der Bewegung. Daher sind alle Verwundungen des Gehirns tödtlich, oder die edlere Seelenkraft wird zum mindesten durch sie in ihrer Wirksamkeit unterbrochen und oft gänzlich aufgehoben, weil alsdenn der Seelengeist verfliegt. Die Vernunft ist eine Wirkung oder ein Product des Seelengeistes. Dieser fehlt

also

also in den Thieren, weil ihnen die Vernunft fehlt: Hingegen ist von dem Seelengeiste wesentlich verschieden das animalische Lebensprincip (der Lebensgeist, spiritus vitalis). Dieser ist eine im Körper verbreitete höchstsubtile und flüssige Feuchtigkeit, die durch das Einathmen der Luft unterhalten wird. Er ist ein Mittelorgan, dessen sich die Seele zur Empfindung und Bewegung bedient. Bey den Thieren aber macht er das erste und vornehmste Seelenorgan aus. Er ist die Ursache der Begierden und Leidenschaften, die nicht bloß dem Menschen, sondern auch den Thieren zukommen. Ausser dem, was Galen zur Erweiterung der empirischen Psychologie that, bemühte er sich auch, die Logik zu erläutern, überhaupt das Aristotelische System mehr aufzuklären, und den richtigen Gesichtspunct zu bestimmen, aus welchem dasselbe in seinem Verhältnisse zum Platonismus, und in Beziehung auf eine mögliche Vereinigung beyder mit einander, zu beurtheilen sey *).

Ein anderer merkwürdiger Eklektiker war Numenius aus Apamea in Syrien, unter der Regierung der Antonine. Seine Lebensgeschichte ist unbekant, und von seinen Schriften sind nur wenige, aber interessante Fragmente übrig. Er wird von den Alten bald zu den Platonikern, bald zu den Pythagoreern gerechnet, was aus der Harmonie zu erklären ist, die man damals zwischen den Systemen beyder Schulen fand, oder durch Auslegung hervorzubringen suchte. Eigentlich gehörte er aber wohl keiner von beyden Schulen an; denn nach den Nachrich-

*) S. *Bruckeri* hist. crit. phil. T. II. p. 183 sq. *Galen.* de dogmat. Hippocrat et Platon. T. II. p. 256 sq. ed. Basil. 1538.

richten der Alten von ihm und den Bruchstücken seiner Schriften zu urtheilen, war er ganz mit der jüdisch-orientalischen Philosophie, insbesondre mit der Vorstellungsart des Philo, einverstanden. Er nahm einen höchsten Gott an, dem er, wie Alcinous und andere Platoniker der Zeit, die Unveränderlichkeit im strengsten Sinne beylegte, und vermuthlich gerieth er dadurch in dieselben Schwierigkeiten und Streitigkeiten, in welche sich jene verwickelt fühlten. Ausser diesem höchsten Gotte glaubte er aber noch einen andern, der ein Ausfluß jenes war, die Welt hervorbrachte, als der Demiurg, und womit er denselben Begriff verband, wie Philo mit seinem Logos. Die mögliche Unveränderlichkeit des obersten Gottes ungeachtet der Emanation bewies er durch Gleichniße. Ein Licht bleibt in seinem Wesen dasselbe, wenn auch ein anderes an ihm angezündet wird. Die Wissenschaft eines Lehrers kann auf seine Schüler übergehn, ohne daß jener dadurch die geringste Verminderung oder Veränderung leidet. So können auch aus der Gottheit der Demiurg, und die Welt emaniren, und jene bleibt nichts desto weniger unveränderlich. Wie viel durch diese Gleichniße erwiesen wird, ist einleuchtend *).

Auch Maximus von Tyrus darf in der Geschichte der ältern Alexandrinischen Eklektiker nicht übergangen werden, ob er sich gleich mehr durch seine rhetorische Kunst, als durch Philosophie hervorthat. Das Studium, das er auf jene wandte, hinderte ihn, in dieser große Fortschritte zu machen. Inzwischen

*) *Euseb.* Praepar. euangel. XI, 18. *Proclus* in Tim. p. 93 sq. ed. Basil. Cf. *Bruckeri* histor. crit. philos. T. II. p. 176 sq.

schen zeigt doch sein Raisonnement über die Existenz geistiger Wesen und die nothwendige Kette derselben von den Thieren bis zur Gottheit, was er bey einer andern Richtung seines Genies im Gebiete der Philosophie würde haben leisten können. Gott ist ein durchaus unveränderliches Wesen, und dieser Unveränderlichkeit seiner Natur kann auch seine Weltregierung keinen Eintrag thun. Es müssen also unsterbliche Dämonen vorhanden seyn, die geringer als die Gottheit sind, aber weiser und mächtiger als die Menschen, die den Willen der Gottheit in Hinsicht auf die Erhaltung der Welt, der Menschen, Thiere, und aller übrigen darin befindlichen Geschöpfe ausrichten. Wären solche Dämonen nicht, so würden dadurch die sterblichen Geschöpfe, wie die Menschen und Thiere, von der Gottheit ganz getrennt, und eine Verbindung unter ihnen würde nicht möglich seyn. Dem Impassibeln steht das Passible, dem Unsterblichen das Sterbliche, dem Vernünftigen das Vernunftlose, dem Empfindenden das Nichtempfindende, dem Beseelten das Unbeseelte entgegen. Auf jedes lebende Wesen trifft einer von diesen Gegensätzen zu. Entweder es ist unsterblich und unpassibel, oder sterblich und passibel, oder unvernünftig und empfindend, oder unpassibel und beseelt. Mit diesen Eigenschaften, welche dem Grade ihrer Vollkommenheit nach die Wesen immer von einander unterscheiden, steigt die Reihe der Wesen vom höchsten zu dem niedrigsten herab. Die Reihe der Schöpfungsglieder, deren oberstes Glied die Gottheit ist, wird zerrissen, so wie man eines jeder Glieder aus ihr herausnimt, was sich nicht mit dem weisesten und vollkommensten Plane verträgt, nach welchem die Schöpfung angeordnet und ausgeführt ist. Die Gottheit ist unpassi-

passibel und unsterblich; der Mensch passibel und sterblich; das Thier unvernünftig und empfindend; die Pflanze lebend und passibel. In der Kette der Wesen gebricht es demnach nothwendig an einem Mittelgliede zwischen Gott und den Menschen, oder an Wesen, die unsterblich und passibel sind. Dergleichen Wesen sind nun die Dämonen, und diese müssen folglich nothwendig existiren, wenn anders eine vollendete Harmonie in der Schöpfung statt finden soll. Man kann den Maximus von Tyrus für den Urheber des Philosophems von der Stufenleiter der Wesen ansehn, eines Philosophems, dessen Wahrscheinlichkeit die Erfahrung bestätigt, und das späterhin als philosophisches Princip zur Anordnung der Naturgeschichte, und auch zum Behufe der Teleologie häufig gebraucht worden ist; das aber, wie ein neuerer Geschichtschreiber der Philosophie sehr richtig bemerkt hat, sich aus Begriffen nicht erweisen läßt, und durch welches also die Existenz der Dämonen gar nicht ausser Zweifel gesetzt wird *).

Was bisher im Einzelnen geleistet war, um einen Eklekticismus zu Stande zu bringen, bey dem sich die philosophirende Vernunft beruhigen könte, wurde erst vom Plotin zu einem vollendeten Systeme erhoben. Obgleich die Alexandrinische Vernunftschwärmerey sich in den Werken des Plotin am sichtbarsten zeigt, so enthalten sie doch viele Spuren eines sehr tiefsinnigen Kopfes, der alle Kräfte des Geistes aufbot, um das theoretisch zu ergründen und zu wissen, was der Mensch wenigstens zu glauben durch seine praktische Bestimmung sich gedrungen fühlt. Die Philosophie des Plotin ist das Muster einer transscendenten Philosophie, und von der Seite ist sie am lehr-

*) Maxim. Tyr. diss. XXVI. XXVII.

lehrreichsten, wenn auch die Lehre, die sie ertheilt, nur ein negativer Gewinn für die gesunde und ihre eigenen Schranken kennende Vernunft ist. Ueberdem ist der Neoplatonismus in den Werken des Plotin allein am charakteristischsten dargestellt, weil sich von den Schriften der ältern Neu-Platoniker nur wenig Bruchstücke erhalten haben, aus denen sich ihre ganze philosophische Denkart nicht vollständig erkennen und beurtheilen läßt. Plotin's philosophischer Genius ist also in mehr als einer Hinsicht werth, daß man etwas länger bey ihm verweilt. Von den Alten wird auch Plotin als Urheber eines Systems der Alexandrinischen oder Neu-Platonischen Philosophie anerkant, zwar nicht so, als ob er Erfinder aller oder auch nur der meisten Begriffe und Lehren selbst gewesen wäre, die er mündlich und schriftlich vortrug; denn diese waren ihm größtentheils, vielleicht nur unbestimter ausgedrückt und unbündiger erwiesen, von seinen Vorgängern überliefert worden; sondern so, daß er die Neu-Platonische Philosophie zuerst in einen mehr systematischen Zusammenhang verwebte, sie vollständiger entwickelte und mehr zu begründen suchte, noch weiter in das luftige und phantastische Reich des mystischen transscendenten Denkens sich verlor, und dadurch nach damaliger philosophischer Ansicht alle seine Vorgänger und Zeitgenossen übertraf. Unter den Schülern des Ammonius Saccas und anderer, die gemeinschaftlich mit ihm das Gebiet der Philosophie anbauten, hatten sich mehrere rühmlich hervorgethan, und diese haben auch ein ehrenvolles Andenken ihres Verdienstes auf die Nachwelt fortgepflanzt, wie Origenes, Herennius, Longin u. a. Aber diese beschäfftigten sich entweder nicht ausschließend mit Philosophie, sondern

brauch-

bräuchten sie nur als Hülfsmittel und Vehikel für andere Zwecke; oder sie bearbeiteten nur einzelne Zweige derselben; oder die Zeit hat die Denkmäler ihres philosophischen Geistes bis auf wenige, vielleicht die unbedeutendsten Ueberreste zerstört. Plotin umfaßte das Ganze, und war zugleich Selbstdenker. Hierin lassen ihm auch alle spätere Neu-Platoniker Gerechtigkeit wiederfahren, und mehrere von ihnen sind seine enthusiastischen Verehrer. Der eigenthümliche Charakter der Philosophie des Plotin, daß sie eine mystische transscendente Vernunftschwärmerey enthält, macht sie oft dunkel und unverständlich. Fodert man deutliche und bestimte Begriffe, denen wirkliche Objecte entsprechen, so hat zuverlässig Plotin diese sehr oft selbst nicht gehabt. Kann man sich aber in den Zustand einer vernünftelnden Phantasie oder einer phantasirenden Vernunft versetzen, und dieß ist nothwendige Bedingung für jeden, der an der Philosophie des Plotin ein Interesse nehmen und finden will, so kann man wenigstens einen allgemeinen Begriff davon bekommen, wie Plotin philosophisch geschwärmt habe.

Plotin wurde etwa im Jahr 205 nach Christi Geburt unter der Regierung des Kaysers Alexander Severus gebohren, und zwar in Aegypten; man weiß aber nicht an welchem Orte und von welchen Eltern. Er verheelte selbst seine Abkunft, so wie alles, was zu den Umständen seiner Geburt gehörte, aus Schaam, daß der himlische Dämon, der seinen Leib bewohnte, aus seiner höhern Sphäre auf diesen irdischen Planeten herabgestossen sey. Erst spät fühlte er eine entschiedene Neigung zur Philosophie in sich, und er war schon acht und zwanzig Jahre alt, als er die vornehmsten Hörsäle der Philosophen

aus verschiedenen Schulen zu besuchen anfing. Plotin aber fand hier keine Befriedigung; seine Phantasie hatte schon einen höhern Schwung genommen, und die Vernunft mit fortgerissen; er trug sich schon damals mit einem mystischen Ideale von Philosophie herum, hinter welchem Alles, was er Philosophisches von seinen Lehrern hörte, zurückblieb. Er gerieth in eine traurige Gemüthsstimmung, die er sich aus einer übernatürlichen Wirkung der Gottheit erklärte. Diese Traurigkeit verließ ihn inzwischen, sobald Ammonius sein Lehrer wurde. Beyde Männer sympathisirten durchaus in ihrer Art zu empfinden und zu philosophiren. Plotin hörte den Ammonius elf Jahre, vermuthlich so lange dieser lebte, und entschloß sich nach dessen Tode, eingenommen von den Anpreisungen der Weißheit der Magier und Braminen, womit Ammonius seine Schüler so oft unterhielt, eine Reise in das Innere des Morgenlandes zu thun, die Weißheit aus der Quelle selbst zu schöpfen, Zeuge der Wunder der Magier und Braminen zu seyn, und wo möglich auch von ihnen die Weihe zur Wunderthätigkeit zu empfangen. Der Wunderglauben war damals weiter ausgebreitet, und hatte tiefere Wurzeln geschlagen, als je. Plotin benutzte die Gelegenheit, die ihm der Feldzug des Kaysers Gordianus gegen die Perser darbot; er schloß sich im neun und dreyßigsten Jahre seines Alters dem römischen Heere an, verfehlte aber seinen Zweck gänzlich, weil der Feldzug unglücklich ablief, und begab sich mit dem zurückkehrenden römischen Heere nach Rom. Er hatte sich mit andern seiner Mitschüler verabredet, oder auf Verlangen des Ammonius verbindlich gemacht, die geheime Philosophie, in welcher sie vom Ammonius unterrichtet waren, andern nicht mit-

zutheilen. Er beobachtete daher auch über diese ein tiefes Stillschweigen, bis Origenes und Herennius die Verabredung brachen, und die Philosophie des Ammonius öffentlich sowohl mündlich als in Schriften lehrten. Was den Plotin bewogen haben mag, seine höhere Philosophie zu verheimlichen, ist nicht ganz klar. In den Lehren dieser selbst scheint kein hinlänglicher Grund dazu zu liegen, zumal wenn man sie im Verhältnisse zu unserer heutigen philosophischen Aufklärung betrachtet. Wahrscheinlich geschah es indessen aus Nachahmung der Sitte der ältern griechischen Philosophen, die zwischen einer esoterischen und exoterischen Philosophie unterschieden, jene dem großen Haufen vorenthielten, und sie nur wenigen auserkohrnen Vertrauten mittheilten. Eben die Gründe, welche die ältern griechischen Philosophen hierzu bestimten, konten auch den Ammonius und seine Anhänger dazu bewegen. Dazu kam auch der Charakter der Philosophie dieser Männer; sie rechneten dabey viel auf höhere Eingebungen, die nur ihnen zu Theile geworden wären, und durch gleichgültige Mittheilung an jeden Andern vielleicht profanirt würden. Ohnehin wurde eine gewisse Richtung und Formung des Genies dazu erfodert, eine gewisse Fertigkeit, sich in die ekstatische Gemüthsstimmung zu versetzen, wenn die Zöglinge für jene mystischen transscendenten Speculationen empfänglich seyn sollten. Endlich war der Schleyer des Geheimnisses, den Ammonius und seine Nachfolger um ihre Weißheit warfen, in mancher andern Hinsicht für sie nützlich. Er war ein der Denkart des großen Haufens sehr angemessenes Mittel, einer Philosophie und den Männern, die sie lehrten, ein Interesse zu verschaffen, das sie durch sich selbst schwerlich

lich in eben dem Grade würden haben gewinnen können. Auch Plotin erregte in Rom sehr bald durch sein geheimnißvolles Stillschweigen ein großes Aufsehn, und noch mehr wurde dieses durch seine ungewöhnliche Lebensweise befördert. Er kleidete sich, wie die ältern Pythagoreer, vermied alle Fleischspeisen, beobachtete öftere und strenge Fasten, und zog sich in die Einsamkeit zurück, um ungestört seinen philosophischen Betrachtungen nachhängen zu können. Plotin lehrte mündlich mit einem ausserordentlichen Beyfalle zehn Jahre hindurch. Er erlaubte seinen Zuhörern, ihm beliebige Fragen vorzulegen, und diese wurden ihm in so großer Menge, und Mannichfaltigkeit vorgelegt, daß durch die versuchte mündliche Beantwortung nur Verwirrung in den Köpfen der Zuhörer hervorgebracht wurde. Dieß veranlaßte ihn, die Beantwortungen der ihm vorgelegten Fragen schriftlich aufzuzeichnen, und diese Antworten zu sammeln, und daraus sind die noch gegenwärtig vorhandenen schriftlichen Werke des Plotin entstanden. Aus dieser Entstehungsart derselben wird auch ihre Dunkelheit und Verworrenheit leicht begreiflich; denn Plotin achtete bey der zufälligen Abfassung derselben weder auf Bestimmtheit und Deutlichkeit der Begriffe und des Vortrags, noch auf einen gewissen Zusammenhang des Ganzen. So wie Plotin selbst ein Schwärmer war, so wurden auch mehrere seiner Schüler zu Schwärmern, und noch dazu zu solchen Schwärmern, die sich den ungereimtesten Albernheiten überließen. Einer derselben, Rogatianus, Prätor in Rom, gab sein ganzes Vermögen und Hauswesen auf, entließ seine Sclaven, vernachlässigte seine öffentlichen Berufsgeschäfte, und lebte unter freyem Himmel. Sogar Weiber wurden Schülerinnen des Plotin;

tin, schwärmten mit ihm im Reiche des Ueberirdischen umher, und überliessen sich gerne den ekstatischen Träumen, für welche ohnehin die regsame weibliche Phantasie noch fähiger war, als die männliche. War Plotin übrigens ein Phantast, und erzog er seine Schüler und Schülerinnen zu Phantasten, so war er doch nichts desto weniger ein ehrlicher und strenge moralischer Mann. Er trieb es vielmehr in dem, was ihm philosophische Lebensweise war, bis zur höchsten Ueberspannung. Seine Philosophie, die das abstrakteste Denken und die äusserste Anstrengung der Einbildungskraft voraussetzte, nöthigte ihn, die größte Enthaltsamkeit und Keuschheit zu beobachten. Eben diese machte ihn auch gleichgültig gegen irdische Genüsse, Vortheile und Vorzüge. Er achtete und liebte in jedem Menschen den göttlichen Dämon, der ihn beseelt, und war daher gefällig, nachgebend und tolerant gegen alle, mit denen er in Bekantschaft und Verbindung kam. Hierdurch gewann er auch die Gunst des Hofes, namentlich des Kaysers Gallienus und seiner Gemahlinn. Dieser räumte ihm das Gebiet einer zerstörten Stadt in Campanien ein, um sie wieder aufzubauen, und eine Platonische Republik dort zu errichten. Die neu zu erbauende Stadt sollte deshalb auch Platonopolis heißen. Das Project wurde aber nicht ausgeführt, theils weil die Minister des Kaysers ihm zuwider waren, und bedenkliche Folgen von der Ausführung fürchteten; theils weil auch die Einwohner, die sich dorthin begeben hatten, durch die Folgen der wunderlichen Lebensart, die Plotin ihnen vorschrieb, oder die sie selbst aus Misverstand der Plotinschen Lehren beobachteten, aufgerieben wurden. Plotin selbst bekam die Bräune,

und

und starb 270 nach Christi Geburt im sechs und sechzigsten Jahre seines Alters *).

Für

*) Porphyr's Lebensbeschreibung des Plotin ist mehr eine Lobrede, als eine Biographie. Sie ist ein Ausdruck der enthusiastischsten und ausschweifendsten Bewunderung ihres Gegenstandes. Nach dem Porphyr war Plotin nicht bloß ein tiefsinniger Denker, sondern auch einer der größten Gelehrten seines Zeitalters. Mit den Werken des Plato und Aristoteles, so wie der spätern Platoniker, Peripatetiker, Stoiker u. w. soll er auf's innigste vertraut gewesen seyn. In der Geometrie, Musik und andern Kentnissen, die damals zur gelehrten Propädeutik gezählt wurden, war Plotin Meister, wiewohl er diese Wissenschaften nach der Versicherung des Porphyr — nie studirt hatte. Diese letzte Angabe soll inzwischen wohl nur so viel sagen, daß Plotin sich jene Kentnisse durch eignen Fleiß und eignes Nachdenken verschaffte, ohne darin, wie es sonst gewöhnlich war, von Lehrern förmlich unterrichtet zu seyn. Daß Plotin zugleich gelehrter Philosoph war, läßt sich wohl nicht bezweifeln. Porphyr und mehr andere jüngere Schriftsteller nennen die Werke der spätern Platoniker und Peripatetiker, die unter Plotin's Aufsicht von seinen Schülern gelesen, und von ihm mit seinen Anmerkungen begleitet, erläutert oder berichtigt und widerlegt wurden. Den Ruhm eines Selbstdenkers kann man hierbey dem Plotin gar nicht absprechen. Er gieng von neuem auf die Vernunftprincipien zurück, bemühte sich ein im Innern mehr zusammenhangendes philosophisches System aufzustellen, hob manche Zweifel, die ihm selbst bey seiner Speculation vorkamen, oder von andern in den Weg gelegt worden waren, und bot überhaupt alle seine Kräfte auf, um eine dogmatische Philosophie aus reiner Vernunft zu begründen. Das Mystische, Schwärmerische und Transscendente, das mit dieser verbunden ist, hat ihr eine grössere Verachtung zugezogen, als sie in der That verdient. Sie hat auch ihre interessante und lehrreiche Seite. S. *Porphyrii Vita Plotini.* Vergl. Tiedemann's Geist

der

Für den Zweck alles Philosophirens hielt Plotin die unmittelbare Annäherung zur Gottheit, oder das unmittelbare Anschauen derselben. Dieses beschäfftigt und erfüllt die Seele ganz und läßt ihr nichts weiter zu denken übrig; alle Kraft der Seele verliert sich darein, sobald sie einmal die gehörige Richtung dahin bekommen hat und zum Ziele gelangt ist. Es gewährt der Seele die höchste Seligkeit, und versetzt sie in die freyeste Ruhe, da der Gegenstand jener Anschauung selbst die höchste Vollkommenheit und Seligkeit, und als unveränderlich das Ideal der freyesten Ruhe in der Wirklichkeit darstellt. Die Gottheit ist das reinste Licht, und als solches offenbart sie sich dem Anschauenden. Die Bedingung aber, um zu dieser unmittelbaren Anschauung Gottes zu gelangen, und folglich die oberste Bedingung alles Philosophirens, ist der Zustand der Ekstase, oder der Entzückung. Plotin nennt ihn Vereinfachung (ἁπλωσιν) der Seele, wo nur ein einziger Gegenstand die Seele anzieht, alle ihre Vermögen in der Anschauung desselben concentrirt sind, und die Seele sich als absolute Einheit in Gott, oder Gott in ihr wahrnimt. Auf einen deutlichen Begriff läßt sich jener Seelenzustand, welchen Plotin zur obersten Bedingung des Philosophirens machte, nicht bringen; denn es war ein Gefühlszustand. Es war aber kein anderer, als der, welchen wir Exaltation der Phantasie nennen, wobey die Thätigkeit aller übrigen Seelenkräfte gehemt und unterdrückt ist. Das Mittel nun, um zu diesem Zustande nach und nach fähig zu werden, und sich mit Leichtigkeit darein

der speculativen Philosophie B. III. S. 263 ff. Meiners Beytrag zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach C. G. S. 52 ff.

darein zu versetzen, ist die speculative Philosophie, oder, wie Plotin diese nent, die Dialektik in einem allgemeinern Sinne des Worts. Es scheint, daß Plotin den Namen Dialektik zur Bezeichnung der speculativen Philosophie darum gewählt habe, weil jene zunächst abstractes Denken lehrt und daran gewöhnt, und die Philosophie überall nur für den Menschen Werth und Interesse hat, sofern die Seele, indem sie sich mit ihr unterhält, vom Irdischen abgezogen wird, und sich in ihre ursprüngliche Heimath, das Reich des Intellectuellen und Geistigen, emporschwingt. Die Dialektik lehrt auch, das Wesen der Dinge von ihren Accidenzen abzusondern, das Uebereinstimmende und Verschiedene zu unterscheiden, die mannigfaltigen Arten und Gattungen der Dinge festzusetzen und bis auf eine höchste Gattung zurück zu führen, und so Alles in Einem Principe, und Ein Princip in Allem zu denken. In dem Betrachte war die Dialektik die beste Vorbereitung zu dem Zwecke des Mysticismus, der innigsten Vereinigung der Seele mit Gott.

Plotin hat den Neo-Platonismus in ein System gebracht, ohne bey der Entwickelung desselben in seinen Schriften eine systematische Form zu beobachten. Diese Form muß man also erst in sein System zur leichtern Uebersicht desselben hinein tragen. Der Grundsatz des Systems ist, daß alles aus Einem Principe abgeleitet werden müsse, weil sich Alles, so widerstreitend es auch sey, doch zuletzt in Einem Principe verliere. Die Thiere kommen in dem Gattungsbegriffe Thier überein, ob sie gleich vermöge ihres Naturtriebs einander selbst aufreiben, und sich insofern entgegengesetzt sind. Eben so gehört Alles, was Nicht Thier ist, wiederum zu Einer Gattung,

und am Ende fließt Alles in einem obersten und unbedingten Gattungsbegriffe zusammen. Der Gegenstand dieses obersten und unbedingten Gattungsbegriffes, das Princip alles wirklich Vorhandenen und Erkenbaren, ist das reale Seyn, was nicht ist, nicht bloß zu seyn scheint. Dieses Seyn ist ewig, unveränderlich, vollkommen, der Grund und Inbegriff alles Realen. Es existirt in allen seinen Theilen auf gleiche Weise, weil alle seine Theile das Seyn auf gleiche Weise ausdrücken. Eben daher ist es auch vollkommen, weil es ist schlechthin was es ist, und zu seiner Existenz keines andern bedarf. Es kann ihm auch kein Vermögen beygelegt werden; denn dieses enthält eine Tendenz des Dinges zu Etwas, was es noch nicht ist; das Vermögen des Dinges schließt demnach einen Mangel des Seyns in sich; ein solcher Mangel aber findet bey dem ewig Wirklichen durchaus nicht statt; es kann ihm deßwegen auch kein Vermögen beygelegt werden, weil es mit allen seinen Attributen von Ewigkeit und vollkommen vorhanden ist. Den Begriff der Ewigkeit des Seyns erklärt Plotin aus der Natur des Seyns selbst. Das Seyn kann nie aufhören zu seyn; es ist; und eben darum, weil es schlechthin ist, ist es ewig. Die Ewigkeit des Seyns war aber dem Plotin nicht eine Ewigkeit der Zeit; es war folglich in derselben keine Succession der Momente. Von diesem Begriffe einer Ewigkeit ohne Zeit, der aber sich selbst widerspricht, weil sein Gegenstand unmöglich ist, ist Plotin der Erfinder. Er ist in den neuern Theologieen phantasirender Philosophen öfter wieder vorgekommen, hat sich aber niemals legitimiren können. Auf diesem Begriffe der Ewigkeit des Urprincips gründet sich auch die Unveränderlichkeit desselben, so wie

jener

jener wiederum auf dieser beruht, oder mit ihm nothwendig verbunden ist. Da das Urprincip alle möglichen Vollkommenheiten besitzt, so ist es auch ein lebendes Wesen. Aber auch dieses Leben enthält keine Succession. Es ist die reale Gegenwart, sich durchaus gleich, ohne daß etwas von ihm da wäre und etwas noch nicht da wäre, sondern erst folgte. Die Neu-Platoniker setzen daher die reine absolute Ewigkeit (αιων), die ohne Succession der Momente ist, der Ewigkeit der veränderlichen Welt (αιδιοτης) entgegen. Jene ist ein ganzes vollständiges simultanes Leben des Urwesens: hingegen diese ist die Reihe des Veränderlichen, wo ein Moment das andere empfängt, und eine Erscheinung sich an die andere, deren Daseyn aufhört, anschließt. Das Urwesen ist kein Accidens, kein Modus. Es ist alles nothwendig durch sich selbst. Demnach kann auch nichts von ihm getrent und abgesondert werden, und an sich selbst kann es nicht aufhören zu seyn. Sofern die veränderliche Welt ebenfalls das Seyn ausdrückt, ist sie keinem Ende ihres Bestandes unterworfen. Die Materie mag sich in noch so mancherley Gestalten und Formen umwandeln; der Grundstoff derselben bleibt seinem Wesen nach immer, was er ist.

Für die Veränderlichkeit der Materie gab Plotin gewisse allgemeine Regeln an. Das oberste Element ist das Feuer. Es erreicht die Höhe, welche es zu erreichen vermag, und kann deßhalb nicht höher steigen; keines der übrigen Elemente aber kann sich auch über dasselbe erheben. Der Himmel umschließt die Welt. Da das Seelenprincip des Himmels, aus der Gottheit entsprungen, seine Erhaltung für ein Zeitmoment bewirken kann, so kann es eben dieselbe auch für immer bewirken. Das Daseyn der

Welt gehört zum Wesen der Gottheit; jene ist also von Ewigkeit her, und kann durch keine äussere Ursache zerstört werden. Die Ewigkeit der Welt bewies Plotin aus folgenden Gründen: Die Materie läßt sich nicht ohne die Seele denken, und ist nur durch diese vorhanden. In der Abstraction können Form und Materie freylich geschieden werden; allein nicht in der wirklichen Natur. Für die Existenz der Seele ist die Existenz des Körpers derselben schlechthin nothwendig. Sobald die Seele aus ihrem Urquelle hervorgeht, bildet sie auch sofort ihren Körper, als welcher der Ort ist, den sie einnimt. Nun sind die Welt und die Gottheit nicht wesentlich getrent, sondern im Gegentheile wesentlich mit einander verbunden. Die Gottheit ist ewig; folglich muß es auch die Welt seyn. In dieser Hinsicht ist das System des Plotin dem Pantheismus verwandt. Aus dem Seelenprincipe, das in der Materie wohnt und sie belebt, ist auch die Bewegung der Körperwelt zu erklären. Jede Bewegung sezt ein Seelenprincip voraus, und wiederum das Seelenprincip kann sich nur durch Bewegung äussern. Die Bewegung des Himmels ist eine kreisförmige. Nun geht zwar die Bewegung des Körpers in gerader Linie fort; doch nur so weit, bis sie an die Grenze des Himmels gelangt ist; alsdenn kann die Bewegung des Körpers nicht in der natürlichen Richtung derselben fortgesezt werden; sondern sie geht in die kreisförmige Bewegung des Himmels über, oder wird vielmehr von derselben fortgerissen. Den Grund dieser Einrichtung der Weltbewegung sezt Plotin darin, daß die Seele sich ihrer Natur nach dem Körper mitzutheilen, und umgekehrt der Körper der Seele theilhaft zu werden trachte; (in welchem Saze ein vom Plotin nicht bemerkter

Wider=

Widerspruch liegt, indem dadurch dem Körper als bloßer Materie ein von dem Seelenwesen unabhängiges Bewegungsprincip, eine gewisse selbstständige Tendenz, zugestanden wird); würde nun angenommen, daß die Seele (des Himmels) ruhte, so würde der Körper der Seele vollkommen theilhaft und ganz in sie verwandelt werden, was nicht geschehen darf; die Seele muß demnach den Körper in beständiger Thätigkeit erhalten, damit er sie zwar immer suche, aber niemals ganz erreiche. Diese beständige Thätigkeit der Materie wird aber durch die Kreisbewegung des Himmels bewirkt. Warum das Seelenprincip des Himmels sich gerade im Kreise bewege, bemühte sich Plotin ebenfalls deutlicher zu machen, als von seinen Vorgängern, namentlich dem Aristoteles, geschehn war. Das oberste Princip ist das Gute. Dieses befindet sich im Mittelpunkte alles Vorhandenen. Der oberste Theil der Seele ist die Vernunft, und er bewegt sich zunächst um das oberste Weltprincip, das Gute, herum. An die Vernunft grenzt der empfindende Theil der Seele; dieser richtet sich in seiner Bewegung nach dem höhern Theile der Seele, und dreht sich also gleichfalls in einem entferntern Kreise um den Mittelpunct, das Weltprincip. Auf den empfindenden Theil der Seele folgt der vegetirende. Dieser befolgt in seiner Bewegung dieselbe Direction, und so ist die Bewegung der Weltseele überhaupt im Kreise erklärt. Die Weltseele ist durch die ganze Natur verbreitet, und kein Körper ist ohne dieselbe. Sie ist der Quell der Wärme, die sich durch die Sonne über unsere Erde verbreitet, des Lebens, der Bewegung, und dadurch der Form der Welt überhaupt. Die Veränderung kann aber nichts weiter, als die Form der Materie angehn; das Subject dersel-

ben

ben bleibt immer unverändert. Denn die Veränderung in der Körperwelt selbst wird durch die Sinne bewährt; ein Element wird in das andere verwandelt; bliebe nun das Subject der Materie nicht dasselbe, so würde das eine Element, indem es in das andere verwandelt würde, in Nichts übergehn, was doch nicht geschieht und geschehen kann. Die Materie an sich, mit bloßer Hinsicht auf ihr Subject, ist aller Qualitäten beraubt. Sie liegt, als dieselbe Materie, bey allen verschiedenen Arten von Körpern zum Grunde, und kann folglich keine Eigenschaften enthalten, die in irgend einer besondern Art der Körper, oder in einem einzelnen Körper von bestimter Art vorkommen, sonst könte sie nicht das materielle Substrat für alle mögliche körperliche Form abgeben; vielmehr hätte sich die Gottheit bey der Bildung der Welt nach der schon bestimten Form der Materie richten müssen. Die Materie ist demnach ohne alle Ausdehnung; sie ist weder dick, noch dünne; weder schwer noch leicht; weder kalt noch warm; sie hat keine Farbe, und ist also für den Sinn durchaus nicht unterscheidbar. Da Plotin, wie seine Vorgänger, sich hierdurch in einen Widerspruch verwickelt fühlte, weil er einerseits der Materie alle Qualitäten entzog, wodurch sie erkenbar geworden wäre, und anderseits doch die Materie für ein erkenbares Etwas annahm; so erklärte er sie schlechthin für etwas Unkörperliches; räumte ihr keine Wirklichkeit (zu welcher auch die Form gehört) ein, und nante sie ein ϰϰ ον, nicht als ob sie Nichts sey, sondern weil ihr gar keine Form, ohne welche die erkenbare Wirklichkeit nicht statt findet, zukomme. Aus dieser intelligibeln Urmaterie aber entsteht der Körper, sobald jene mit der Form in Verbindung gesetzt wird; ohne die Form ist sie demnach

kein

kein Körper. Plotin dachte nicht daran, daß die Distinction des ȣκ ον, in dem Sinne, den er ihm beylegte, und des Nichts, nur erträumt sey, und keinen realen Unterschied begründe. Da er dies inzwischen ahndete, wiewohl nicht ganz deutlich dachte, so bemühte er sich, seinen Begriff der Materie durch anderweitige Merkmale, wo nicht zur bestimten Erkenbarkeit, doch zur bestimten Denkbarkeit zu erheben. Da die Materie, aller Qualitäten beraubt, etwas Unbestimtes ist, so nahm er sie für das Unbestimte selbst. Im Verstande lassen sich doch Form und Materie trennen; wird also der Begriff der Form aufgehoben, so bleibt auf jeden Fall der Begriff der Materie übrig. Auch mit einem Gleichnisse half sich Plotin. Er verglich die Materie mit der Finsterniß. Durch diese ist nicht alle Vorstellung von Gegenständen aufgehoben, und eben so ist auch der Begriff der absoluten Materie nicht ohne alles Object. Diese Argumentation des Plotin befreyte seinen Begriff der Materie eben so wenig, wie die übrigen, von den mit ihm verknüpften dialektischen Schwierigkeiten. Er verwechselte den Act des Vorstellens mit dem Gegenstande des Vorstellens. Ein ganz unbestimtes Object ist gar kein Object, und der Begriff der absoluten Finsterniß ist eine bloß logische Verstandesthätigkeit, der aber kein Gegenstand entspricht. Die Begriffe Materie und Form haben nur in Relation gegen einander Bedeutung; ausser derselben, einzeln für sich genommen, sind sie schlechthin unverständlich.

Das System des Plotin, so weit es bisher entwickelt ist, war freylich auf einem schwärmerischen Principe (der Ekstase) gegründet, und führte auch am Ende zur Schwärmerey, zur Theurgie und Ma-

gie

gie hin. Inzwischen aus dem Gesichtspunkte der kritischen Philosophie beurtheilt, verdient es gerade durch jenes Princip und durch die Consequenz in den Folgerungen daraus, eine besondere Aufmerksamkeit. Was Plotin Ekstase nent, war im Wesentlichen nichts anders, als was die Neuern verstehn, wenn sie eine gänzliche Zurückziehung auf das unmittelbare Selbstbewußtseyn und was darin vorgeht, zur Bedingung des Philosophirens machen. Nur hatte Plotin von dem Wesen der reinen Vernunft, der Möglichkeit einer Realerkentniß durch sie, und von ihrer Beschränktheit auf das Gebiet der Erfahrung, keinen Begriff. Er verwechselte also die exaltirte Phantasie mit dem reinen Selbstbewußtseyn, und glaubte durch dieses zu einer Erkentniß von Gegenständen zu gelangen (z. B. zur Anschauung der Gottheit), die nur nichtige Geburten jener waren. Eben dadurch ging sein Princip von Schwärmerey aus, und begründete Schwärmerey. Dem ungeachtet war es doch auch nicht immer die exaltirte Phantasie, welche den Gang der philosophischen Speculation des Plotin regierte. Sein philosophisches System ist ein Intellectualsystem, das nur dadurch bald ein widersinniges, bald ein schwärmerisches Ansehn bekomt, daß er den Antheil der Erfahrung und der reinen Vernunft an der Erkentniß nicht gehörig unterschied, daher in die reine Vernunft übertrug, was der Erfahrung gebührt, und umgekehrt, und Gegenstände jenseit aller Erfahrung durch reine Vernunft zu erkennen wähnte. So mußte sein System ebenfalls, wie die Systeme seiner Vorgänger, in einen Widerstreit mit der Vernunft und mit der Erfahrung gerathen. Daß er alles Vorhandne aus Einem Principe herleitete, lag in der Tendenz der Vernunft zur Einheit;

heit; er fehlte nur in der Art der Ableitung, und über diese ist man ja gegenwärtig in der philosophischen Welt noch nicht einig. In der weitern Entwickelung seines Systems hat Plotin das Verdienst, die so genanten ontologischen Begriffe viel schärfer gefaßt zu haben, als seine Vorgänger. Er behandelte überhaupt die Methaphysik mehr, um mich so auszudrücken, in dem Gebiete, in welchem sie allein heimisch werden könte, wenn es wirklich eine Metaphysik der Dinge und ein eigenes Gebiet derselben gäbe. Seine Bemühungen, sich aus der Dialektik der Vernunft zu befreyen, in welche er sich verwickelt fühlte, den Widerstreit seiner Philosophie aus Begriffen mit den Thatsachen der Erfahrung aufzulösen, beweisen einen ungemeinen Scharfsinn, so wenig sie ihm auch gelungen sind. Er deckte manche Schwierigkeiten dabey auf, die Plato und Aristoteles nicht einmal geahndet oder zum mindesten nicht berührt hatten, und zeigte, wie sich denselben nach seiner Meynung ausweichen lasse. Am bemerklichsten ist dies bey der Lehre vom Verhältnisse der Materie zur Form. Den Begriff der Qualitätenlosigkeit der Materie hielt er fester, als alle Metaphysiker vor ihm. Er gieng so weit, auch den Raum in den Begriff der Form aufzunehmen, wo denn allerdings der grosse Zweifel übrig blieb, was die Materie als Ding an sich sey?

Plotin nahm zur Erklärung des Universums drey verschiedene Realitäten an: die Materie, die Form, und das aus diesen beyden Zusammengesetzte, den Körper. Alle drey Realitäten begriff er unter dem gemeinschaftlichen Namen der Substanz zusammen. Er verstand Substanz in der Aristotelischen Bedeutung des Worts. Sie ist dasjenige, was nicht in einem Subjecte ist, noch von einem Subjecte

jecte prädicirt wird, sondern was durch sich selbst ist (das Substrat schlechthin, kein Prädicat). Die Materie ist Substanz, wiewohl die schlechteste oder uneigentlichste Substanz, weil sie ohne die Form nichts Wirkliches ist. Die Form ist in der Materie, aber nicht in der Materie als in einem Subjecte, oder als Prädicat derselben; sondern sie ist ein Theil des aus der Materie und Form Zusammengesetzten. Sie ist also ebenfalls Substanz, wie die Materie, und zwar so fern sie das Princip ist, mittelst dessen die Materie zu einer bestimten Wirklichkeit erhoben wird, ist sie die edlere vorzüglichere Substanz. Der Begriff des Körpers trifft mit dem gemeinen Begriffe der Substanz zusammen. Die Form ist das Princip der Thätigkeit, und folglich auch das Princip des Lebens überhaupt. Der Körper, als bloße Materie betrachtet, enthält kein Leben in sich. Plotin beweist dieses aus der Theilbarkeit des Körpers, als solchen. Dasjenige, welches keinen Raum erfüllt, und in keinem andern sich befindet, als Theil eines Ganzen, ist untheilbar. Hingegen dasjenige, dessen Theil weder mit den übrigen Theilen, noch mit dem Ganzen einerley ist, und dessen Theil kleiner ist, als das Ganze, ist theilbar. Alle Theile des Ganzen aber haben im Ganzen ihren bestimten Ort, und keiner kann an der Stelle des andern seyn. Nun ist das Leben entweder in allen Theilen des Körpers, oder in einigen, oder in einem. Wird angenommen, daß das Leben in allen Theilen des Körpers liege, so giebt man zu, daß es nicht in der Zusammensetzung seinen Grund habe, und diese macht doch erst die elementarischen Theile zum Körper; nicht zu gedenken, daß der Erfahrung gemäß kein elementarischer Theil des Körpers Leben enthält, mithin auch der Körper durch

die

die Zusammensetzung der Elemente das Leben nicht gewinnen kann. Wird aber angenommen, daß das Leben in einem oder in einigen Theilen des Körpers wohne, so komt es ihm wiederum nicht als zusammengesetztem Körper zu. Diese Argumentation für die Existenz eines geistigen Lebensprincips hat noch jetzt ihren Werth.

Der Begriff der Form war beym Plotin dem Begriffe der Materie geradehin entgegengesetzt. Die erstere ist ihm ein bloß geistiges Princip, das absolut untheilbar ist. Gleichwohl stellt sie Plotin als ein Lichtwesen dar, so wie er im Gegentheile die Materie als die Finsterniß charakterisirt. Diese Bilder waren aus der Orientalischen Philosophie entlehnt. Der Widerspruch zwischen dem absolut Einfachen, wie doch das geistige Princip seyn sollte, und dem Lichte, als einer materiellen Substanz, wurde von dem Plotin und den orientalischen Philosophen überhaupt nicht bemerkt. Eine richtige auf genauere Untersuchung gegründete Theorie des Lichts war damals noch nicht vorhanden; man hielt also wirklich das Licht für dasjenige Object, was dem Begriffe des Einfachen oder Geistigen entspräche; und diese Meynung wurde dadurch unterstützt, daß die überspante Phantasie, wenn sie den leeren Begriff des Geistigen zu realisiren strebt, auf das Bild des Lichtes geräth. Manche andere Eigenschaften des Lichtes, daß es die ursprüngliche objective Bedingung aller Vorstellbarkeit äusserer Gegenstände ist; daß es die schnellste Bewegung hat; daß es sich am besten zum Attribute des vollkommensten Wesens, der Gottheit, zu schicken scheint; mochten auch das ihrige dazu beytragen, daß man das Licht mit dem Geistigen verwechselte, oder vielleicht dem Lichte selbst alle Merkmale des Geisti-

gen beylegte. Das Princip der Form ist also beym Plotin die von den ältern Philosophen sogenante Weltseele. Sie ist der Quell der Vernunft, so wie aller in der Welt verbreiteten vernünftigen Wesen. Hierin stimte Plotin mit seinen Vorgängern, namentlich dem Plato, überein. Er wich aber von diesem ab in Ansehung des Ursprungs der niedern Seelenkräfte, der Sinnlichkeit, der Phantasie, des Gedächtnisses, der Begierden und Affecten. Plato leitete diese leztern nicht aus der göttlichen Weltseele her, sondern aus der Materie und dem ursprünglichen in dieser befindlichen Bewegungsprincipe, der rohen Weltseele. Daher ließ er auch diese niedern Seelenvermögen mit dem Tode des Körpers aufhören. Plotin aber suchte den leztern dieselbe Quelle mit dem vernünftigen Wesen der Seele zu vindiciren. Die Natur der vernünftigen Seele besteht im Denken. Dieses ist ein innerer Act, zu dem äussere Empfindung nicht wesentlich gehört, und demnach ist der Seele ein äusseres Empfindungsvermögen nicht nothwendig. Die Empfindung ist die Wahrnehmung körperlicher Veränderungen; der Körper drückt seine Formen in die Seele ab; oder die Seele muß durch die Empfindung dem Empfundenen verähnlicht werden, sey es nun, daß sie unmittelbar diesem ähnlich wird, oder mit einem ihm Aehnlichen in naher Verbindung steht, wenn überhaupt die äussere Empfindung möglich seyn soll. Es kann aber die Seele nicht unmittelbar dem Empfundenen ähnlich werden, so wenig, wie der Punkt einer Linie, oder eine empfindbare Linie einer intelligibeln. Also muß die Seele mit Etwas in Verbindung stehn, durch dessen Vermittelung sie das Empfundene in sich aufnimt, d. i. empfindet. Das vermittelnde Etwas sind die körperlichen Organe,

und

und ohne diese kann demnach keine Empfindung entstehn.

Das Bedürfniß körperlicher Organe für die äussere Empfindung gilt inzwischen nur von den menschlichen und thierischen Seelen. Der Weltseele legte Plotin andere Prädicate bey, die eine besondere Erwägung verdienen. Dieser komt überhaupt keine äussere Empfindung zu, weil die Weltseele das ganze Weltall durchdringt und erfüllt, also nichts ausserhalb der Weltseele oder der Welt empfunden werden könte. Gleichwohl hat doch die Weltseele Empfindung; nur daß diese Empfindung eine innere (συναισθησις) ist, vermöge deren sie sich aller der Veränderungen bewußt wird, die sich in der Welt ereignen. Plotin zog hieraus die merkwürdige Folgerung, daß die Weltseele sowohl als die Seelen der Gestirne, eben weil sie alles gewahr würden, was innerhalb des Bezirkes ihrer Wirksamkeit vorgehe, auch die Gebete der Menschen annehmen. Soferne aber die Weltseele kein Vermögen der äussern Empfindung hat, hat sie auch kein Gedächtniß. Das Wesen der Weltseele ist Denken, und dieses ist bey ihr nicht der Veränderlichkeit unterworfen, ist überhaupt bey ihr kein Act, der in der Zeit vorginge, und der Succession empfänglich wäre. Die Weltseele denkt Alles, was ist, was war und seyn wird, in demselben Acte. Sie kann also keine Erinnerung, kein Gedächtniß haben, indem sie beyder durchaus nicht bedarf. Das Denken der menschlichen Seele ist freylich an die Zeit gebunden, so wie alle Thätigkeit derselben sich in die vergangene, gegenwärtige und künftige eintheilen läßt; dieses gilt aber nicht von der Weltseele, deren Wirksamkeit auf keine Weise durch den Körper bedingt oder beschränkt wird. Aus eben dem Grunde, aus

welchem die Weltseele über alle Veränderlichkeit erhaben ist, ist sie auch frey von sinnlichen Begierden, und von den Gefühlen des Vergnügens wie des Schmerzes. Diese entspringen sämtlich nur aus der mit der menschlichen und thierischen Seele verbundenen körperlichen Organisation, welche bey der Weltseele nicht statt findet, obgleich diese auch die Welt zum Körper hat. Bey dieser Verschiedenheit, welche Plotin zwischen den Eigenschaften der Weltseele und denen der menschlichen und Thierseelen annahm, wurde es nothwendig, das Verhältniß dieser zu jener noch genauer zu bestimmen. Er erklärte zwar, wie seine ältern Vorgänger, die Weltseele für den Quell aller übrigen seelenartigen Substanzen in der Welt, und ließ diese aus jener hervorgehn und in jene zurückkehren. Aber das Verhältniß der menschlichen und Thierseelen zur Gottheit dachte er sich ganz anders, als wie seine Vorgänger gethan hatten. Die letztern nahmen eine numerische Verschiedenheit der menschlichen und Thierseelen sowohl unter einander selbst, als in ihrer Beziehung zur Weltseele an; jede Seele machte eine Substanz für sich aus, wenn sie gleich aus der Weltseele entsprungen war. Hingegen Plotin dachte sich die Weltseele zugleich mit den thierischen und menschlichen Seelen als einen Inbegriff, bey dem zwar eine logische Verschiedenheit statt fände, aber keine sinnliche numerische. So sind im Verstande die Begriffe verschieden; aber sie sind nicht durch den Raum getrent, nicht ausser einander, und also nicht numerisch verschieden. Die Weltseele drückt also immer eine Einheit aus, ob sie gleich der Grund und Quell aller übrigen Seelensubstanzen in der Welt ist. Alle Seelen sind Producte der Weltseele, und nichts desto weniger mit ihr zur Einheit verbunden,

so wie alle Begriffe Erzeugnisse des Verstandes sind, und doch mit ihm einen und denselben Verstand ausmachen. Da Plotin selbst die Unverträglichkeit dieser seiner Behauptung mit der Selbstständigkeit der menschlichen und Thierseelen in theoretischer Hinsicht fühlte; (denn an die Schwierigkeiten, die aus der praktischen Natur der menschlichen Seelen gegen jene Behauptung hervorgehn, scheint er nicht einmal ernstlich gedacht zu haben); so bemühte er sich mit großer Anstrengung, seine Vorstellungsart noch mehr zu verdeutlichen und zu begründen. Werden die Seelen, sagt er, bloß für körperlich angenommen, so wäre der Inbegriff derselben allerdings theilbar, und dann würde eine numerische Vielheit die nothwendige Folge seyn. Aber man könte doch die Körperlichkeit immer nur in Beziehung auf die Materie derselben behaupten; nicht in Beziehung auf die Form. Vermöge dieser Form der Seelen würde sich demnach ihre Vielheit mit der Einheit der Weltseele vereinbaren lassen. Die menschlichen und thierischen Seelen sind alsdenn ihrem Stoffe nach betrachtet eine Mannichfaltigkeit numerisch verschiedener Subjecte; ihrer Form nach betrachtet sind sie zusammen die Weltseele, und mit ihr Eins und Dasselbe. Nun muß aber zwischen der formellen Einheit der Seelen und der numerischen Verschiedenheit ihrer Subjecte eine nothwendige Verknüpfung seyn, und diese Verknüpfung bringt es mit sich, daß wo ein Theil ist, auch das Ganze sey, und wo das Ganze ist, auch alle Theile sich befinden. So läßt es sich begreifen, wie alle Seelen aus Einer (der Weltseele) entspringen, und doch in dieser Einen enthalten; wie die Weltseele Eine seyn, und doch eine numerische Vielheit der Subjecte besassen könne. Daß Plotin

die oben berührte Schwierigkeit hierdurch im geringsten nicht aus dem Wege räumte, ist einleuchtend. Um die numerische Mannichfaltigkeit der Seelen herauszubringen, mußte er die Körperlichkeit derselben der Materie nach annehmen, wodurch er seinem eigenen vorher aufgestellten Begriffe von der Seele als einem geistigen Wesen widersprach. Mit seiner Berufung auf den Unterschied des Stoffes und der Form der Seelen, wovon jener eine numerische Verschiedenheit der Subjecte nach sich ziehe, diese gleichwohl die Einheit derselben in der Weltseele bewirke; die nothwendige Verknüpfung des Stoffes und der Form der Seelen aber das Verhältniß der Seelen zu Weltseele überhaupt zur Einheit erhebe; bewirkte er nichts weiter, als daß er den Widerstreit in den Behauptungen der Einheit der Weltseele und der numerischen Verschiedenheit der menschlichen und thierischen Seelen, noch bestimter und auffallender zeigte. Inzwischen suchte **Plotin** noch von einer andern Seite jene Behauptungen mit einander auszugleichen. Er verglich die Einheit der Weltseele und die numerische Verschiedenheit der einzelnen Seelen mit dem Begriffe einer Wissenschaft und ihrer Theile. Die Wissenschaft, sagte er, ist ein Ganzes, und in jedem Theile derselben ganz enthalten. Denn aus jedem gegebenen Satze der Wissenschaft kann das Vorhergehende und Folgende desselben abgeleitet werden, bis die gesamte Wissenschaft vollendet ist; ohne den einen Theil könte die Wissenschaft kein Ganzes seyn, weil jeder Theil zum Ganzen beyträgt und nothwendig ist. Daß dies von uns nur dunkel eingesehen wird, und eben daher kaum glaublich ist, hat seinen Grund in der mit der Seele verbundenen körperlichen Organisation, die nur eine partielle Auffassung erlaubt, und deswegen

sich

sich leichter den Theil in dem Ganzen, als das Ganze in dem Theile, vorzustellen vermag. Aber dieses Gleichniß gewährt auch nur einen hinkenden Beweis. Die Wissenschaft ist ein intellectuales Ganze, und so läßt sich das Ganze in dem Theile wohl denken, sofern der Theil als ein Satz gegeben oder betrachtet wird, aus welchem das Uebrige analytisch entwickelt werden mag. Von jedem Satze der Wissenschaft kann es aber doch auch nicht schlechthin behauptet werden, daß in ihm, als einem Theile der Wissenschaft, das Ganze enthalten sey. In einem abgeleiteten untergeordneten Satze ist das Princip desselben nicht enthalten; wohl aber jener Satz in dem Principe. Das Princip kann mit dem abgeleiteten Satze verbunden werden durch Synthesis, nur nicht durch Analysis, und in diesem Falle ist in dem Satze, als Theile, nicht das Ganze der Wissenschaft enthalten, wiewohl er zu dem Ganzen, soferne dieses in seinen einzelnen Theilen analytisch vorgestellt wird, nothwendig gehört.

Da Plotin alles Vorhandene, also auch den ganzen Inbegriff der Erscheinungen intellectualisiren wollte, so mußte er auch die Materie aus der Weltseele herleiten, und zugleich die Möglichkeit dieser Ableitung bewähren. Er that dies auf folgende Art: Die Seele als intellectuales Wesen ursprünglich, äussert sich in ihrem Daseyn, und wird wirksam. Das vermag sie nicht, ohne einen Ort zu haben und einzunehmen. Diesen Ort erhält sie durch den Körper. Sie erzeugt sich also selbst ihren Körper unmittelbar durch ihre Aeusserung oder Wirksamkeit. Das Erzeugen des Körpers bemühte sich Plotin dadurch vorstellig zu machen, daß er annahm, die Seele gehe bey ihrer Thätigkeit gleichsam aus der Region des Intellectualen heraus; in diesem Herausgehn bemerke

sie ihren Schatten, so wie sich jenseit eines Feuers die Finsterniß zeigt, und dieser Schatten sey es, den sie als ihren Körper betrachte und zu ihrem Körper umbilde. Sie ist durch ihre Natur genöthigt, dem an sie grenzenden Schatten eine Form zu geben, und dadurch empfängt der Körper seine zweckmässige Organisation und Schönheit. Aber diese Wohnung, welche die Seele sich baut und einnimt, ist nicht von ihr, der Urheberinn desselben, verschieden. Die Seele theilt sich der Materie mit und beseelt sie. Man konte fragen, was unter einer Thätigkeit, die Plotin mit dem Hervortreten der Seele aus der intellectualen Region in die Finsterniß bezeichnet, eigentlich gedacht werde? Der dabey zum Grunde liegende Begriff ist, daß Objecte des reinen Denkens für die Seele zu Objecten der äussern Empfindung und Anschauung werden. Die Gegenstände des reinen Denkens hält Plotin, ganz im Geiste des Platonismus, für ewig, unwandelbar und göttlich. Sie sind auch die Principien und Quellen aller Sinnenerscheinungen. Aber, wie sie diese erzeugen, oder in diese übergehen mögen, konte vom Plotin möglicherweise nie aufgeklärt werden, wiewohl er es aufzuklären versuchte. Was er für Aufklärung der Sensualisirung des Intellectualen annahm, war nur eine erschlichenene Verwechslung des Sinnlichen mit dem Intellectualen. Auf die reine Denkthätigkeit der Seele, sofern ihr Wesen bloß im Intellectualen besteht, sind weder Raum noch Zeit anwendbar. Es konte hier also weder von einem Hervortreten der Seele aus dem Intellectualen in die Region des Sinnlichen, noch von einer Nothwendigkeit für dieselbe, sich deshalb einen Körper im Raume zu bilden, die Rede seyn. Noch unbegreiflicher und unhaltbarer war die erschlichene Voraussetzung des

Plotin,

Plotin, daß die Seele einen Schatten habe, bey dem Heraustreten aus dem Intellectualen diesen Schatten wahrnehme, ihn als ihren Ort betrachte, und zu ihrem Körper umgestalte. Ein Schatten der Seele, als eines bloß intellectualen Wesens, war ein sich selbst widersprechender Begriff. Plotin hob damit entweder das intellectuale Wesen der Seele auf, indem er sie zu einem Körper machte; oder er dichtete der intellectualen Seele körperliche Prädicate an, welche sie ihrer Natur nach nicht haben konte. Auch daß Plotin das Licht zu einem Merkmale der intellectualen Region machte, und ihm die Finsterniß zur Grenze gab, vertrug sich durchaus nicht mit den vorausgesetzten Begriffen des Intellectualwesens selbst. Eine andere Schwierigkeit, die sich dem Hervorgehn der Materie aus der Weltseele entgegenstellte, wie nehmlich dasselbe mit der vom Plotin behaupteten Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Materie zu vereinbaren sey, glaubte Plotin dadurch wegzuräumen, daß er jenes Hervorgehn nicht als etwas successiv Geschehenes gedacht wissen wollte. Die Materie war vielmehr zugleich mit der Weltseele da, ungeachtet diese der Grund von jener ist. Hier mußte Plotin beweisen, daß zwischen Grund und Folge keine Succession sey, und er wagte es in der That, den Beweis zu führen. Zwischen Ursache und Wirkung, behauptete er, sey nicht nothwendig eine Succession der Zeit. Beyde könten auch mit einander so verbunden vorgestellt werden, wie Substanz und Accidens. Der Körper und sein Schatten, die Sonne und ihr Licht, sind zugleich; obgleich jener die Ursache seines Schattens, so wie die Sonne ihres Lichtes ist. Plotin verwechselte hierbey wesentlich verschiedene Begriffe, den Begriff einer Wirkung mit dem eines Attributs. Man kann wohl sagen, daß

die Sonne mit ihrem Lichte zugleich sey; aber das Licht ist nicht Wirkung der Sonne, sondern eine wesentliche Eigenschaft derselben, und eben deßhalb mit ihr zugleich. Eben so wenig ist der Schatten eine Wirkung des Körpers. Er ist eine Beraubung des Lichts, und steht dem Lichte entgegen, wie die Verneinung dem Positiven. Aber zwischen beyden ist kein Caussalverhältniß. Mithin diese Beyspiele erläutern im geringsten nicht, was Plotin erläutern wollte, wie die Materie aus der Weltseele ermaniren, und dennoch an und für sich ewig seyn könne. Die Art, wie die Weltseele die Materie erzeugt, und aus sich emaniren läßt, ist diese, daß die Seele durch bloßes Denken die Gegenstände überhaupt, und sonach auch die so genanten materiellen hervorbringt und bildet. Alles, was für die Seele Gegenstand seyn soll, wird es dadurch, daß sie es als Gegenstand betrachtet. Die Seele also erzeugt den Gegenstand durch den bloßen Act ihres Denkens. So bildet der Mathematiker seine Figuren durch bloße Betrachtung des Raumes (durch Construction), und jene werden eben dadurch für ihn zu Objecten. Das Wesen der Dinge als solcher besteht lediglich in ihrer Form, und diese ist wiederum nichts anders, als die Idee des Dinges. Die Idee ist aber etwas Intellectuales allein durch den Verstand Hervorgebrachtes. Das, was an dem Wasser, dem Feuer, Wesen ist, ist die Form desselben, die nichts anders als die Idee des Wassers oder Feuers ist. So führte Plotin die gesamte Materie auf ein Intellectualwesen zurück, das nur im Verstande und durch den Verstand existire. Plotin verwechselte hier offenbar Materie und Form, und wiederum in Ansehung beyder das Object an sich mit seinem Begriffe oder der Idee desselben. Sofern das

Wesen

Wesen der Materie abstrahirt gedacht wird, ist es freylich nichts weiter als abstracter Begriff, und dieser Begriff ist nur ein Intellectuales durch den Verstand Erzeugtes. Aber nichts desto weniger ist die Materie auch Ding an sich, und insofern ist sie im geringsten nicht mit dem abstracten Begriffe des Verstandes von ihr identisch. Der objective Grund der Qualitäten der Materie wird durch den abstracten Begriff zwar gedacht; aber er wird nicht durch ihn erkant. Eben so die Formen, die der Verstand an den Dingen im Gattungsbegriffe denkt, sind bloß Ideen. Aber die Form der Dinge, zumal der concreten, könte auch etwas an sich seyn, oder hat einen objectiven Grund in dem Dinge an sich, der nicht durch die Idee allein bestimt und erkant wird. Daß der Verstand einzig durch den Act des Denkens die Dinge sowohl ihrer objectiven Materie als Form nach erzeuge, das anzunehmen, war Plotin weder durch die Natur des Erkentnißvermögens an sich selbst, noch auch durch die Beschaffenheit der Erfahrung berechtigt. Plotin stieß selbst auf manche Einwürfe, oder wurde von andern darauf aufmerksam gemacht, die jene Theorie sehr erschütterten. Wäre es lediglich der Verstand, der die Dinge durch seine Begriffe erzeugte, so wäre es die göttliche Weltseele selbst, welche in ihrer Erkentniß der Dinge die Dinge selbst darstellte. In diesem Falle aber müßten die Dinge so vollkommen und unwandelbar durch den menschlichen Verstand erkant, d. i. dargestellt werden, wie die Natur göttlicher Gedanken es mit sich bringt. Gleichwohl ist die Erkentniß der Dinge wandelbar, voll Schein und oft irrig, und eben diese Prädicate haften theils an den Dingen selbst, theils sollten sie nach der Voraussetzung an ihnen haften. Die obige Theorie des Plotin kann sich demnach

nach nicht behaupten. Er erwiederte hierauf, daß der menschliche Verstand zwar aus der göttlichen Weltseele emanirt sey, und sie in so fern selbst repräsentire; daß er aber doch als eine von dem Urquelle der Göttlichkeit entferntere Emanation betrachtet werden müsse; und daher könne die Contemplation, wodurch er die Gegenstände hervorbringt, nicht so vollkommen seyn, als wenn die göttliche Weltseele in ihrer Unmittelbarkeit die Gegenstände denkt und darstellt. Die unmittelbare göttliche Weltseele ist mit einem Künstler, und der menschliche Verstand mit dessen Zöglinge zu vergleichen, dem jener seine Kunst mitgetheilt hat. Das Kunstwerk des letztern wird nicht die Vollkommenheit haben, die es haben würde, wenn jener es hervorbrachte. So sinnreich die Antwort scheint, so wenig treffend ist sie. Der Lehrling der Kunst bringt es oft in der Kunst weiter, als sein Meister, und wenn also das Gleichniß als beweisend gelten soll, so müßte sich ereignen, daß der unvollkomnere menschliche Verstand zuweilen die Gegenstände vollkomner erkente, und eben deßwegen wahrer darstellte, als die vollkommenste unmittelbare göttliche Weltseele selbst, welches anzunehmen doch ungereimt seyn würde.

Nachdem Plotin das Verhältniß der individuellen menschlichen und thierischen Seelen zur Weltseele erörtert hatte, so suchte er nun auch das Verhältniß der Weltseele zu dem ganzen Inbegriffe der Sinnenerscheinungen und ihrer Veränderungen darzulegen. Die Weltseele ist die Ursache aller Bewegungen und Veränderungen in der Sinnenwelt, und diese sowohl im Einzelnen, als im Zusammenhange, werden durch jene regiert. Alles in der Welt hat also zureichenden Grund, und die Kette der Weltveränderungen verliert sich in die Weltseele, die ihr oberstes und

festes

festes Glied ausmacht. Jede Bewegung ist durch eine vorhergehende bestimt, und das ganze Weltall wird vom Plotin mit einem figürlichen Tanze verglichen, der gleichsam nach einer prästabilirten Harmonie durch die vorhergehenden Ursachen angeordnet ist. Zum Beweise berief er sich auf das Denkgesetz der Caussalität, ohne übrigens die Verträglichkeit dieses Fatums, das er dadurch in die Welt einführte, mit der moralischen Freyheit weiter aufzuklären; wozu er das Bedürfniß vielleicht deßwegen nicht fühlte, weil er die menschlichen Seelen mit der Weltseele identificirte, und auf diese Art die Weltseele, sofern sie selbst sich in jeder menschlichen ausdrückt, immer freye Urheberin des Fatum's blieb, also dabey auch die Freyheit der menschlichen Seele an und für sich erhalten wurde. Aus der Abkunft der Welt aus der Weltseele oder der Gottheit folgerte Plotin ferner die Vollkommenheit jener, und die gänzliche Abwesenheit alles wahren Mangels und aller Unvollkommenheit in ihr. Die oberste Ursache der Welt ist selbst das Ideal alles Vollkomnen, und das sich selbst genugsamste Wesen. Sie brachte daher auch die Welt nicht aus irgend einem Bedürfnisse, oder nach irgend einem Plane und Zwecke, um diesem Bedürfnisse abzuhelfen, hervor. Vielmehr ist die Welt schon dadurch vollkommen, daß sie ein Werk des vollkommensten Urwesens ist. Dieses blieb bey der Schöpfung unverändert und dasselbe. Es wirkte nicht ausser sich, und auch nicht, um etwas dadurch zu erreichen; sondern die Welt ist blaß eine natürliche Folge von dem Daseyn dieses höchsten Wesens, ein Ausdruck der unendlichen Kraft und Realität desselben. Aus dem Grunde aber, und weil die Welt nothwendig zugleich mit dem Urwesen vorhanden ist, muß das Product auch seinem Schöpfer

ähnlich

ähnlich seyn, und es kann sich in jenem kein Gebrechen antreffen lassen in Hinsicht auf einen Plan oder Zweck, weil es gar nicht nach einem Plane oder Zwecke geschaffen ist, und der Natur der Gottheit gemäß geschaffen werden konte. Plotin war gezwungen, die Vollkommenheit der Welt unbedingt anzunehmen, da er sie durch das bloße Denken der Gottheit entstehen ließ, und diese dadurch mit jener zu einem und demselben Wesen machte. Er mußte auch allen göttlichen Vorsatz, allen Plan und Zweck bey der Schöpfung der Welt leugnen. Die Welt war nothwendig, wie die Gottheit, und so wie diese gesetzt wird, wird auch jene gesetzt. Plotin begründete aber durch diese Lehre den entschiedensten und blindesten Fatalismus, und stand noch überdem in dem geradesten Widerspruche mit der Erfahrung, die Mängel, Gebrechen und Uebel jeder Art in der Welt zeigt, welche sich auf keine Weise mit dem Begriffe einer absolut vollkomnen Welt reimen lassen wollen. Das letztere entgieng auch dem Plotin nicht, oder er wagte doch nicht, es ganz zu verkennen. Um gleichwohl den Einwurf abzulehnen, welcher sich von dieser Seite ihm entgegenstellte, bemühte er sich, das in der Welt als wirklich vorhanden seyn sollende Uebel nur als Scheinübel darzustellen. Er erinnert, daß das Welt-Ganze nicht nach seinen einzelnen Theilen, sondern diese vielmehr nach dem Ganzen beurtheilt werden müßten. Ein Haar, eine Fußzehe, ist vielleicht an und für sich tadelhaft, aber ist es nicht in Hinsicht auf den ganzen Körper. Auch giebt es in der Welt kein absolutes Uebel. Was wir Uebel nennen, ist immer mit dem Guten in irgend einer Verbindung. Der Untergang eines Dinges ist der Keim oder das Medium zur Entstehung eines andern. Die Menschen leben mit ein-

ander in Zwietracht, und beleidigen sich gegenseitig, um dadurch etwas Gutes zu erlangen. Sogar hat das Uebel selbst als Ursache ein Gutes zur Folge. Armuth, Krankheit, Schande können den Tugendhaften nicht beugen, sondern erhöhen nur den Preis seiner Tugend, und bestärken ihn in derselben. Auf den Lasterhaften aber äussern sie die vortheilhafte Wirkung, daß sie ihn zum Nachdenken über seine Schlechtigkeit reizen und dadurch zur Besserung bewegen. Diese Gründe mögen das Uebel entschuldigen und erträglicher machen; aber sie rechtfertigen es nicht, und erklären auch das Daseyn desselben nicht in einer Welt, die unmittelbar aus der Gottheit emanirt seyn, und mit dieser ein Wesen ausmachen soll. Eine solche Welt darf schlechthin kein Uebel enthalten. Plotin bestärkte deßhalb die obigen Gründe noch durch andere Raisonnements. Man muß unterscheiden, sagt er, zwischen dem, was absolut und wirklich existirt, und dem Wandelbaren und Veränderlichen. Das erste ist gut, und muß gut seyn, und in ihm kann durchaus kein Uebel angetroffen werden. Das andere ist die Materie, und wenn es ein Uebel giebt, so muß sich dieses auf die Natur der Materie beziehen, und in ihr seinen Grund haben. Nun ist aber die Materie, eben weil sie das Wandelbare und Veränderliche ausdrückt, nicht als wirklich existirend zu betrachten. Sie ist ohne Form, ohne Bestimtheit, schwindet von einem Wechsel zum andern hinüber, und kann überhaupt nur als ein Mangel von Qualitäten vorgestellt werden. Das Uebel ist demnach in etwas Nichtwirklichem gegründet, und folglich selbst nur scheinbar. Die Form der Materie, die in dem wirklich Existirenden besteht, ist an sich gut; aber durch ihre Vermischung oder Verbindung mit der Materie

wird

wird sie verderbt, und das Uebel kann nicht durch sie gehindert oder aufgehoben werden. Hier verwickelte sich Plotin selbst in eine Menge von Widersprüchen. Er ließ anfangs nicht bloß die Form, sondern auch die Materie, aus der Gottheit emaniren, und dennoch gab er der letztern in jener Argumentation einen Charakter, der sich durchaus nicht mit einer solchen Abkunft vertrug. Wie aus dem absolut Wirklichen etwas Nichtwirkliches, Wandelbares, Veränderliches entstehen könne, ist schlechthin unbegreiflich. Ferner die Form erklärt Plotin für das wirklich Existirende und Unwandelbare. Gleichwohl nimt er an, daß sie durch die Materie verderbt und überhaupt verändert werden könne. Er spricht endlich der Materie alle Realität ab, und räumt ihr dennoch eine positive Einwirkung auf die Form ein, so daß diese durch jenes alterirt werde. Das Uebel an sich selbst bleibt hierbey nach wie vor unerklärt. Man hätte dem Plotin die Frage vorlegen können, warum überhaupt eine wandelbare und veränderliche Materie von der Gottheit hervorgebracht werden mußte, wenn ihre Natur dem Wesen der Gottheit widerstritt, und das Uebel von ihr unzertrennlich war? Hierauf antwortete Plotin: Daß neben dem Vollkomnen auch das Unvollkomne vorhanden seyn mußte. Es mußte in den Emanationen der Gottheit etwas das Letzte seyn, bey welchem keine Vollkommenheit mehr statt fand, und dieses ist die Materie, die Wurzel alles Uebels und Bösen. Auch dieses Argument beruht auf einer erschlichenen Voraussetzung, daß die Emanationen aus der Gottheit nicht bloß das Vollkommenste, sondern auch das Unvollkommenste enthalten mußten. Gerade diese Voraussetzung war es, die erklärt werden sollte. Aber Plotin bedient sich noch einiger anderer Gründe,

das

das Daseyn des Uebels zu erklären, die bedeutender sind. Der göttliche Verstand ist die Idee aller denkbaren Wesen, und faßt also alles Denkbare in sich. Durch das Denken des göttlichen Verstandes ist alles. Soferne derselbe alles Mögliche besaßt und ist, ist er auch ein Mannichfaltiges und Verschiedenes. Diese Verschiedenheit muß sich auch auf den Grad der Vollkommenheit erstrecken, welche den Dingen zukomt, und es giebt also mehr und minder vollkomne und unvollkomne Dinge, weil sie im göttlichen Verstande denkbar waren, folglich gedacht werden und existiren mußten. Demnach ist so viel Uebel in der Welt vorhanden, und muß darin vorhanden seyn, als überhaupt möglich war. Wird hier als gültig angenommen, daß die Welt durch das bloße Denken des göttlichen Verstandes vorhanden ist, so ist dieses Argument allerdings beweisend; denn der göttliche Verstand muß alles Mögliche denken, und mithin auch das Uebel. Wird jener Satz aber nicht für gültig angenommen, so kann das Daseyn des Uebels nicht so erklärt werden; denn es ist problematisch, ob alles Mögliche von der Gottheit zur Wirklichkeit gebracht werden mußte. Plotin bemerkte bey jenem Argumente zugleich, daß die Verschiedenheit in Ansehung des Grades der Vollkommenheit der Wesen zur Zweckmäßigkeit der Welt gehöre. Es sollte und durfte nach dem Plane Gottes, der auf eine unendliche Mannichfaltigkeit berechnet war, nicht alles auf gleiche Weise vollkommen seyn. Ein Künstler macht nicht alle Theile eines Thieres zu Augen; so wollte auch die Gottheit nicht lauter Götter hervorbringen, sondern sie schuf Wesen in verschiedenen Gradationen der Güte, Dämonen, Menschen und Thiere. Noch ein Argument zur Erklärung und Rechtfertigung des Uebels hing mit der Platonischen Hypo-

Hypothese von der Seelenwanderung zusammen. Der Zweck und Grund des Uebels läßt sich nicht bloß nach der gegenwärtigen Erscheinung desselben in dem Subjecte, welches davon leidet, beurtheilen, sondern man muß auch auf den Zusammenhang desselben mit der Vergangenheit und Zukunft der Welt Rücksicht nehmen. Es kann von dem Uebel, das Subjecte leiden, Gründe geben, die in einer Vorexistenz derselben liegen. Daß Jemand von Ohngefähr in dem gegenwärtigen Leben harte Schicksale erfahre, kann man bey dem Glauben an eine weise Weltregierung nicht statthaft finden; also müssen diese Schicksale in einem frühern Leben, von welchem freylich die Erinnerung jetzt verloren ist, verdient seyn. Wer in diesem Leben arm ist, war vielleicht in einem ehemaligen Zustande reich, und wandte seinen Reichthum schlecht, und nur zur Befriedigung niedriger Lüste an. Wer ermordet wird, war vielleicht in einem frühern Leben selbst ein Mörder gewesen. Wer jetzt Sclav ist, war vielleicht einmal ein ungerechter Herr. Eine Hypothese, die wohl amüsiren, und von dem Dichter benutzt werden, aber die philosophirende Vernunft nicht befriedigen kann!

Aus dem genauen Zusammenhange der Dinge folgerte Plotin einen Beweis für die Gültigkeit der Astrologie. Er verglich das gesamte Weltall in seinen Theilen und den Bewegungen derselben im Einzelnen und im Ganzen mit den Gliedern eines lebenden Thieres. Aus den Stellungen und Bewegungen des letztern lassen sich die Sitten und die jedesmaligen Absichten desselben errathen, ob man gleich nicht sagen kann, daß die einzelnen Glieder selbst die ganze Wirkungsart des Thiers als Ursachen bestimmen. So läßt sich

sich auch aus den Gestirnen, der Constellation, abnehmen, was sich in der Zukunft ereignen werde. Jene sind Zeichen, die freylich nicht als die hervorbringenden Ursachen der Begebenheiten auf der Erde betrachtet werden mögen; die aber doch vermöge des Zusammenhanges und des genauen Verhältnisses aller Dinge in der Welt zum Ganzen diese irdischen Begebenheiten andeuten. Daß der Zusammenhang des Weltganzen eine Einsicht in die Zukunft gewähren könne für ein Wesen, das auf einem so erhabenen Standpunkte steht, von welchem aus es diesen Zusammenhang gründlich und vollständig erkennen mag, ist wohl nicht zu leugnen. Aber gerade auf diesem erhabenen Standpunkte stehn die Menschen nicht, und sie können sich auch niemals zu demselben emporschwingen. Daher beweist das obige Argument die Gültigkeit der Astrologie für die Menschen im geringsten nicht. Wie für die Astrologie, so benutzte auch Plotin den Begriff des Weltzusammenhanges für die Magie. Von dem Weltzusammenhange ist eine Folge, daß die Wirkungen einer Substanz sich zu andern fortpflanzen, daß die eine Substanz sich mit der andern, Gleiches mit Gleichem, zu vereinigen strebt, daß also Sympathieen in den Dingen existiren, und daß umgekehrt eine Substanz von der andern, jede von der ihr ungleichen, sich zu trennen sucht, daß es folglich auch Antipathieen in den Dingen giebt. Hieraus liessen sich die magischen übernatürlich scheinenden Wirkungen gewisser Wörter, Charaktere, der Liebestränke u. w. erklären. Es ist klar, daß dieser Beweisgrund für die Magie noch weniger beweise, als der vorherige für die Astrologie.

Um Plotin's Lehre von dem Wesen der Gottheit zu verstehn, müssen nothwendig vorher seine Begriffe

griffe von der Natur des Seelenwesens überhaupt noch genauer erörtert werden. Da alle menschlichen und thierischen Seelen Emanationen aus der unmateriellen Weltseele sind, so ist auch alles Seelenwesen überhaupt unmateriell. Zum Beweise dieses Hauptsatzes in seiner rationalen Psychologie stellte Plotin folgende Gründe auf: Erstlich: Es ist Thatsache der Erfahrung, daß der Körper wächst, abnimt und überhaupt sich verändert. Nun ist aber die Seele durch den ganzen Körper verbreitet, weil alle Theile des Körpers belebt sind, und an allen empfunden werden kann. Ist die Seele nun nicht unmateriell, so muß sie zunehmen, sobald der Körper zunimt, weil die Sphäre der Thätigkeit der Seele mit der Zunahme des Körpers erweitert wird. Diese Zunahme der Seele läßt sich aber nicht behaupten. Denn es kann entweder nur Seele, oder Körper, zu der Seele hinzukommen, und die Zunahme bewirken. Daß Seele hinzukomme, ist unbegreiflich; denn woher sollte der Seelenzusatz stammen, und wie sollte er mit der Seele verbunden werden? Eine Zusammensetzung von Seelen ist etwas ganz undenkbares. Daß Körper hinzukomme, ist nicht minder unbegreiflich. Denn dieses hinzukommende Körperliche würde doch leblos seyn, und dann entstände die Frage: Wie es bey der Aufnahme in den Körper belebt werde? Wie es mit der übrigen Seele zusammenstimmen, und an den Kentnissen und Ideen derselben Theil nehmen möge? Die neue Seelenpartikel wird von dem, was der alten Seele angehört, nichts wissen. Eben so müßte auch angenommen werden, daß bey der Abnahme des Körpers auch die Seele eine Abnahme litte; und so würde in dem Seelenwesen ein steter Wechsel seyn; ein Theil käme hinzu, ein Theil gienge ab, und damit sind das

Bewußt-

Bewußtseyn der Identität der Person, die Möglichkeit der Erinnerung, die Einheit des gesamten Seelenwesens im Bewußtseyn unverträglich. Die Seele also muß unmateriell seyn, und die Veränderlichkeit des Körpers hat nur in ihm als Materie ihren Grund. Zweytens: Nur ein einfaches Subject ist der Empfindung fähig. Der Eindruck des Gegenstandes muß ganz von dem Subjecte aufgefaßt werden, und das empfindende Subject muß überall eines und dasselbe seyn, wenn auch durch mehr Sinne mehr Eindrücke, oder durch Einen Sinn verschiedene Eindrücke auf das Subject gemacht werden. Wird angenommen, das empfindende Subject sey aus mehr Theilen zusammengesetzt; so hat entweder jeder Theil des Subjects seine Empfindung für sich, wie wenn ein Object von mehr Menschen empfunden wird, und dann wird der eine Theil von der Empfindung des andern so wenig wissen, wie der eine Mensch von der Empfindung des andern weiß. Oder wenn das Subject ausgedehnt ist, und der Eindruck auf das Ganze gemacht wird, so hat die Empfindung eben so viel Theile, wie das empfindende Subject, und jeder Theil des Subjects empfindet nur seinen Theil der Empfindung; aber keiner empfindet die ganze Empfindung; der Gegenstand im Ganzen, welcher den Eindruck macht, könte also nicht wahrgenommen werden. Sollte aber endlich jeder Theil des Subjects den ganzen Gegenstand empfinden, so würde dieser vielfältig empfunden werden, statt daß er doch nur als Ein Gegenstand empfunden wird. Drittens: Wäre das empfindende Subject körperlicher Natur, so würde die Empfindung eines Objects dem Abdrucke desselben in Wachs zu vergleichen seyn. Nun nehme man das Subject an, aus welchem elementarischen Stoffe man will,

aus Luft, Blut, oder sonst einer flüssigen und weichen Substanz; so kann ein Eindruck in dieser nicht haften, sondern er fließt mit den folgenden und den vorhergehenden Eindrücken gleich zusammen. Bey dieser Voraussetzung aber wäre das Gedächtniß unmöglich. Denkt man sich aber das empfindende Subject als eine harte körperliche Substanz, so würde die Annahme von mehr Eindrücken zugleich nicht möglich seyn. Viertens: Wenn Jemand an einem bestimten Theile des Körpers eine Empfindung hat, so ist er sich bewußt, daß er an diesem bestimten Theile des Körpers empfinde. Wäre die Seele nun nicht unmateriell, so könte dieses nur folgendermaßen erklärt werden: Das Lebensprincip in dem Theile nimt die schmerzhafte Sensation auf, überliefert den Eindruck dem Organe der Seele, und dann geschieht die Empfindung. Es ist aber nicht möglich, daß die Empfindung, wie sie ist, auf diese Weise statt haben kann. Vielmehr müßten bey der Voraussetzung auf den Eindruck eines Gegenstandes viele Empfindungen erfolgen. Der zuerst schmerzhaft gerührte Theil empfinde zuerst, dann die nächstliegenden Theile, bis zum Organe der Seele, und diese könte nur die Empfindung des ihrem Organe zu nächst liegenden Theils wahrnehmen. So ist gleichwohl die Empfindung an einem bestimten Theile des Körpers nicht beschaffen. Also muß das empfindende Wesen überall dasselbe, und unmateriell seyn. Fünftens; Von dem Empfindungsvermögen ist die Denkkraft wesentlich verschieden. Empfinden aber heißt: etwas mittelst des Körpers wahrnehmen. Folglich kann Denken nur einen Act bezeichnen, der nicht mittelst des Körpers geschieht. Die Seele demnach, als Princip des Denkens, kann nicht Körper seyn. Sechstens: Vermöge des Denkens

kens haben wir Begriffe vom Immateriellen, d. i. Einfachen und Untheilbaren. Wir können selbst von der Materie das Immaterielle abstrahiren. Die abstracten Begriffe der mathematischen Figuren sind von der Materie abgezogen; und enthalten dennoch nichts Materielles. Es läßt sich aber nicht denken, daß ein zusammengesetztes theilbares Subject sich einen Begriff vom Einfachen und Untheilbaren machen könne; oder daß ein körperliches Wesen etwas Unkörperliches von aller Materie überhaupt Verschiedenes zu begreifen im Stande sey. Das Einfache und Untheilbare könte nicht von dem ganzen zusammengesetzten Subjecte gedacht werden; es würde vielmehr nur ein einfacher Theil des leztern zum Begriffe jenes erforderlich seyn: und um von aller Materie abstrahiren zu können, müßte das abstrahirende Subject sich von aller Materie loswinden können, also nothwendig selbst immateriell seyn *).

Den Begriff der Einfachheit selbst hat Plotin nicht scharf genug bestimt. Es erhellt dieses daraus, daß er die Seele durch den ganzen Körper verbreitet seyn läßt; was ohne Ausdehnung derselben anzunehmen, nicht vorstellbar ist; und doch ist das Einfache dasjenige, dem schlechthin keine Theile, also auch keine Ausdehnung zukommen. Plotin erklärte die

*) Die vom Plotin vorgebrachten Argumente für die Einfachheit und Geistigkeit der Seele sind auch von den neuern Immaterialisten benutzt worden; aber es lassen sich ihnen sehr trifftige Gründe wiederum entgegensetzen, ob gleich ihre Beweiskraft durch diese nicht ganz gehoben wird, vorausgesetzt, daß man sich berechtigt hält, dasjenige, was von der empirisch wahrnehmbaren Seele gilt, auf die Seele an sich anzuwenden, wozu man aber nicht berechtigt seyn kann.

die Ausdehnung nur für scheinbar, aber nicht für wirklich, und zog Beyspiele herbey, um diese seine Vorstellungsart zu erläutern. Er berief sich auf die Farben, die an den Körpern verbreitet wären, und mit ihnen den Raum ausfüllten, folglich eine scheinbare Ausdehnung hätten, die aber dennoch einfach und untheilbar wären. Hier lag offenbar auf Seiten des Plotin eine Täuschung zum Grunde. Sofern sich die Farbe am Körper verbreitet, und mit ihm den Raum ausfüllt, ist sie allerdings für den Sinn theilbar. Nur als Abstractum, unabhängig von dem Körper gedacht, ist sie einfach; aber alsdenn ist sie auch kein Object, das wahrgenommen werden kann. Die Seele soll nicht bloß ein Abstractum, sondern eine wirkliche Substanz seyn; das Beyspiel von der Qualität der Farben entlehnt paßt daher nicht auf sie. Weil inzwischen Plotin die Einfachheit der Seele statuirte, so folgerte er hieraus, daß sie eine reine Form sey, dem Aristotelischen Begriffe gemäß. Materie ist dasjenige, bey dem das Ding von seinem Wesen sich unterscheiden läßt, wo sich der Gegenstand überhaupt bestimmen, sein Wesen aber noch von ihm absondern läßt. Z. B. Ein Baum ist Materie, sofern sich von dem Baume überhaupt, und von dem Wesen des Baumes insbesondre, reden läßt. Bey der Seele aber kann die Seele überhaupt und das Wesen der Seele nicht unterschieden werden; folglich ist die Seele nur eine reine Form. Der Charakter der Form ist Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unzerstörbarkeit; alle diese Prädicate kommen demnach auch der Seele zu. Die Veränderungen, welche diese vom Körper empfängt, gehen nicht sie selbst an, sondern sind nur Veränderungen des Körpers, welche von der Seele wahrgenommen werden. Die Seele

wird,

wird, indem sie den Körper als ihr Organ gebraucht, von diesem eben so wenig verändert, wie der Künstler von dem Werkzeuge, dessen er sich bedient. Sofern aber selbst die Wahrnehmung körperlicher Zustände mittelst der Empfindung ein Leiden, und folglich eine Veränderung der Seele voraussetzt, weil es bey gänzlicher Unveränderlichkeit der Seele unmöglich ist, daß ihr durch den Körper irgend ein Eindruck mitgetheilt werden, und daß sie überhaupt wahrnehmen könne, nahm Plotin, um dennoch die Unveränderlichkeit der Seele zu behaupten, eine gewisse innige Verbindung und Mischung der Seele mit dem Körper an, von der er aber selbst nur dunkle unbestimte Begriffe hatte, und die er daher auch so dunkel beschreibt, daß man nicht im Stande ist, seine Meynung deutlich einzusehen. Plotin war also einer der ersten Philosophen, die an dem Probleme der Möglichkeit einer Verbindung und gegenseitigen Wirksamkeit zwischen Geist und Körper anstießen, und eine Lösung desselben versuchten; einem Probleme, das den ältern Metaphysikern nicht auffiel, weil sie den Spiritualismus nicht in so strengem Sinne verstanden, wie er und die neuern Philosophen, denen dieses Problem bekantlich eines der wichtigsten war, ungeachtet sie sich ebenfalls mit der Lösung desselben vergeblich beschäfftigten. Um es begreiflich zu machen, wie Körper und Seele vermischt seyn, auf einander einwirken können, und dennoch die Seele von der Einwirkung der Körper keine Veränderung leide, beruft sich Plotin wiederum auf ein aus der Erfahrung entlehntes Gleichniß, das, wie gewöhnlich seine Gleichnisse, nur das Factum zu erläutern und aufzuklären scheint, ohne es wirklich aufzuklären. Das Licht, sagt er, ist mit dem Körper auf's innigste vermischt

es durchdringt alle Körper, nimt von ihnen Wirkungen an, und theilt ihnen dergleichen mit, ohne darum selbst das geringste von ihnen zu leiden. Aber das Wesen und die Elemente des Lichtes sind unerkenbar; wir können also auch keine Veränderungen desselben, die es etwa von der Einwirkung der Körper empfinge, sinnlich wahrnehmen; und insofern läßt sich Plotin's Behauptung, daß es in der That nicht verändert werde, entschuldigen; aber auf der andern Seite kann man aus demselben Grunde auch die Unveränderlichkeit des Lichtes nicht beweisen. Plotin erklärte demnach hier nur ein Unbegreifliches durch das andere. Indessen folgerte er nun aus jener Supposition rasch weiter. Alle Thätigkeiten der Seele, welche sich auf das Materielle beziehen, oder durch den Zustand des Körpers bestimt werden, sind nicht in Vermögen der Seele an sich selbst gegründet, sondern haben in dem Körper ihre Quelle und in der Organisation desselben. Der Seele bleibt dabey nichts übrig, wie ein bloßes Vermögen der Gewahrnehmungen und der Reflexion über das Wahrgenommene. Diese Behauptung wird vom Plotin im Einzelnen durchgeführt. Er zeigt zuvörderst, daß die Vorstellungen der Seele von den Gegenständen keine Abdrücke in der Seele seyen, die sie durch die materielle Einwirkung der äussern Dinge von diesen empfinge, und in sich aufnähme. Die Seele sieht jeden äussern Gegenstand ausser ihr und in einem von ihr entfernten Orte; sie nimt eine verschiedene Größe der äussern Gegenstände wahr; Gegenstände, die das Organ des Sinnes unmittelbar berühren, nimt sie nicht wahr; und bey dem allen unterscheidet sie sich immer selbst von dem wahrgenommenen Objecte. Folglich kann die Wahrnehmung der Objecte nur an dem Orte geschehen, wo diese

diese sich befindet, indem die Seele aus dem Körper hinausgeht; die Wahrnehmung (Vorstellung) kann nicht die Größe haben, die das Object hat; wir nehmen nicht bloß in uns den Abdruck des Gegenstandes, sondern den Gegenstand selbst wahr; nähmen wir den Abdruck wahr, müßten wir ihn alsdenn am bestimtesten wahrnehmen, wenn der Gegenstand unmittelbar das Organ des Sinnes berührt, und dann könte sich auch das wahrnehmende Subject nicht von dem wahrgenommenen Objecte unterscheiden; denn dieses letztere befände sich in jenem selbst, da doch die Unterscheidung auch eine Verschiedenheit des Ortes, wo Subject und Object sind, erfodert. Also kann die Seele keine materielle Abdrücke von den Gegenständen empfangen und diese aufnehmen. Plotin erläuterte seine Meynung von der Natur der Wahrnehmung noch weiter. Jedes Empfinden ist Aeusserung einer thätigen Kraft. Indem die Kraft selbst aber wirkt, leidet sie nicht. Wenn Jemand spricht, um dem Andern seine Gedanken mitzutheilen, so bringt er durch die Thätigkeit seiner Stimmwerkzeuge ein Bild in der Luft hervor, welches der Hörende wahrnimt; und dadurch die Gedanken des Redenden empfängt. Dasjenige, was wirklich empfunden wird, ist nicht das Object selbst, das die Empfindung hervorbringt; sondern es ist die Empfindung (Wahrnehmung) selbst. Das einwirkende Object afficirt die Organe; diese Afficirungen sind intellectuelle Abbildungen der Gegenstände, und diese sind es, welche von der Seele wahrgenommen werden. Mithin läuft alles Empfinden gar nicht auf ein Leiden, sondern auf intellectuelle Thätigkeit hinaus. Plotin fühlte indessen wohl, daß die bloße intellectuelle Thätigkeit der Seele zur vollständigen Erklärung der Em-

pfin-

pfindung in Beziehung auf äussere Objecte noch nicht hinreiche. Er stellte also auch den Satz auf: Die Seele an sich selbst genommen kann nicht empfinden; oder: Ohne Gegenstände, die der Seele gegeben werden, und mit welchen sie in Verbindung komt, ist keine Empfindung möglich. Die empfindende Seele, als solche, muß den empfundenen Gegenstand in sich aufnehmen, sich aneignen, und das kann nur dadurch geschehen, daß sie selbst sich ihm verähnlicht, weil sie sonst den Gegenstand nicht als ihr angehörig, von ihr empfunden, wahrnehmen könte. Es kann aber die Seele für sich aus sich selbst und durch sich selbst jene Verähnlichung mit dem empfundenen Gegenstande nicht bewirken. Ein bloß denkbares Object kann nie sinnlich, der intellectuale Mensch (der abstracte Begriff des Menschen) kann nie ein empfindbarer (ein concreter Begriff eines bestimten Menschen) werden, und so kann auch überhaupt die Seele selbst sich dem Sinnlichen nie verähnlichen. Das Empfinden oder die Aufnahme der Eindrücke äusserer Gegenstände erfordert also ein vermittelndes Vermögen zwischen der Seele und den Gegenständen, welches die Verbindung beyder möglich macht und zu Stande bringt. Die Wirksamkeit dieses vermittelnden Vermögens muß von der Beschaffenheit seyn, daß sie in Beziehung auf die Einwirkung der äussern Gegenstände ein Leiden ausdrückt, welches Leiden aber im Verhältnisse zu der innern Thätigkeit der Seele und mittelst derselben zur Idee des ihm correspondirenden Gegenstandes erhoben wird. Das vermittelnde Vermögen kann nun kein anderes seyn, als das System der sinnlichen Organe, die von aussen durch die Objecte afficirt werden, und zugleich mit der innern Thätigkeit der Seele zusammenhangen. Der Schluß ist, daß

daß jede Empfindung nothwendig Organe voraussetzt. Man sieht offenbar, Plotin hat nur durch diese Erläuterungen den Mechanismus des Empfindens, so weit die sinnliche Wahrnehmung und das Bewußtseyn führen, umständlicher beschrieben; aber er hat die Möglichkeit der Empfindung für ein intellectuales Wesen, wie die Seele an sich selbst seyn sollte, nicht begreiflich gemacht.

Das Vermögen der sinnlichen Organe, Afficirungen von äussern Gegenständen aufzunehmen, und diese Afficirungen mit der Seele in eine solche Verknüpfung zu setzen, daß sie durch ihre Thätigkeit die Ideen von den G genständen hervorbringen könne, mußte Plotin ebenfalls zu dem Seelenwesen rechnen, und ihm also, als bloßem Vermögeu, die Einfachheit zu vindiciren suchen. Hier bot er wiederum allen seinen Scharfsinn auf, ohne daß ihm doch seine Bemühung gelungen wäre. Er unterschied untheilbare Wesen und theilbare, von denen jene nur gedacht, nicht empfunden werden können, also überhaupt unkörperlich sind; diese hingegen empfunden werden können und körperlich sind. Zwischen beyden giebt es ein Mittleres, das in verschiedener Rücksicht theilbar und untheilbar genant werden kann, und eben deßwegen die Verknüpfung des Theilbaren und Untheilbaren (der körperlichen Gegenstände und der intellectualen einfachen Seele) zu vermitteln vermag. Dieses Mittelding ist untheilbar an sich selbst und seinem Wesen nach; aber es ist theilbar, sofern es mit dem Kö per in Concurrenz und gemeinschaftlichem Wirkungsverhältnisse steht. So wie die Farbe ihrem Wesen nach untheilbar ist, aber in Verbindung mit den Körpern, gleich diesen, eine Theilung zuläßt, so ist es auch mit dem Mittelvermögen zwischen den kör-

per-

perlichen Gegenständen und der intellectualen Seele bewandt. Das Vermögen durch äussere körperliche Gegenstände afficirt zu werden, ist daher theilbar, aber nur vermöge seiner Beziehung zum Körper; es ist untheilbar vermöge seiner Beziehung zur Seele. In Verbindung mit der Seele ist und bleibt es in und mit dieser absolute Einheit. In Verbindung mit dem Körper nimt es in und mit diesem Theilbarkeit an. Es theilt sich allemal dem ganzen Körper aller empfindenden Wesen mit, sofern sie empfinden, ohne darum aufzuhören, eine einfache Substanz zu seyn. An sich selbst hat es keine Theile; es ist nur insofern theilbar, als das Subject (der Körper) theilbar ist, dem es inhärirt; an sich ist es ganz in jedem Ganzen (des empfindenden Körpers) und in jedem Theile desselben; es erfüllt den Raum, welchen der Körper einnimt, ohne darum selbst ausgedehnt zu seyn; es ist ungetheilt, weil es zur untheilbaren Seele sonst nicht gehören könte; es ist getheilt, weil es sonst nicht mit dem Körper gemeinschaftlich zu wirken vermöchte. Da diese Widersprüche im Begriffe einer und derselben Substanz sich schlechterdings nicht reimen ließen, so berief sich Plotin auf Facta der Erfahrung, die zu Machtsprüchen berechtigten, auch da, wo diese Machtsprüche Widersprüche seyen. Die Erfahrung lehrt, daß an jedem Theile des Körpers empfunden wird; daß wir uns mehrer Eindrücke verschiedener Sinne, und an verschiedenen Theilen des Körpers bewußt werden; und doch ist nur Ein Subject, welches empfindet; dieses muß also ganz im ganzen Körper, und ganz in jedem Theile desselben seyn. Aber gerade diese angeblichen Erfahrungen, auf welche sich Plotin stützte, beruhten auf einer Täuschung.

Die

Die Seele, als unveränderliche Substanz, ist durchaus keines Leidens fähig. Daher kommen ihr auch, sofern sie intellectuales Wesen ist, keine Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen zu. Diese sind die Quellen und Gründe aller Begierden. Weil jene also der intellectualen Seele fehlen, so ist sie auch von diesen befreyt. Die Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen haben nur in dem Empfindungsvermögen ihren Grund, und dieses ist folglich auch der Sitz der Begierden. Es giebt aber Begierden verschiedener Art. Solche, die den Körper angehn, und durch körperliche Gefühle bestimt werden, oder sich auf dergleichen beziehen, sind lediglich körperlich. Der Körper verändert sich; die Kräfte desselben nehmen ab und werden erschöpft; sie bedürfen eines Ersatzes durch Nahrungsmittel. Aus diesen und andern ähnlichen Bedürfnissen gehn Begierden nach körperlichen Gegenständen hervor. Daß sie bloß dem Körper angehören, zeigen ihre Objecte und Verschiedenheit nach der verschiedenen Beschaffenheit der körperlichen Zustände, des Lebensalters u. w. Durch die vernünftige Seele können sie nicht bestimt werden, weil ihre Objecte gar nicht Objecte der Vernunft sind, und sie oft mit dieser in Disharmonie wirken. Aber dennoch hat die Seele an den Begierden einen Antheil, indem sie empfunden werden müssen, und nicht ohne Mitwirkung der Seele vollständig empfunden werden können. Das Empfindungsvermögen an sich selbst dringt der Seele gleichsam die Begierden auf. Die intellectuale Seele hat auch eigene Bestrebungen, die man allenfalls Begierden nennen kann, die aber, da sie aus der vernünftigen Seele entspringen, auch nicht auf körperliche Gegenstände gerichtet sind und seyn können. Der vornehmste Sitz der körperlichen

Be-

Begierden ist die Leber. Da die Begierden am meisten auf die Ernährung und Erhaltung des thierischen Körpers gerichtet sind, so kann das Princip derselben auch nur in einem solchen Theile des Körpers sich befinden, der der sinnlichen Beobachtung gemäß bey der thierischen Vegetation am geschäfftigsten ist, und für diesen wurde die Leber vom Plotin angesehen. Gleichwohl leitete er nicht alle Begierden bloß aus der Leber her; namentlich diejenigen nicht, die nicht zunächst auf die Erhaltung des Körpers abzwecken. Sofern diese aber auch nicht der vernünftigen Seele allein gehören können, weil sie doch durch die verschiedene Beschaffenheit des Körpers bestimt werden, suchte Plotin besondere Theile im Körper auf, aus deren Natur sie zu erklären seyen. So hat der Zorn seinen Ursprung in der Galle, und die Menschen sind mehr oder weniger zum Zorne geneigt, je nachdem sie mehr oder weniger Galle haben. Die Gegenstände, welche den Begierden correspondiren, machen auf die Leber oder die Galle Eindrücke; bringen diese dadurch in Thätigkeit; so wird die empfindende Seele durch sie ebenfalls thätig; die vernünftige Seele nimt die Empfindungen wahr, und nun erfolgen in der Seele die mit Affecten verbundenen Entschliessungen des Willens. Die vernünftige Seele wirkt also zur Entstehung der Begierden gleichsam nur mechanisch mit; ihr eigentlicher Quell ist der Körper und das Empfindungsvermögen; daher auch die sinnlichen Begierden überhaupt zur unvernünftigen Seele gerechnet werden müssen *).

Auf

*) Plotin hat hier verschiedene Vorstellungsarten älterer Philosophen über die Gründe der sogenanten sinnlichen Seelenwirkungen mit einander verbunden und vermischt.
In

Auf eine nach der bisherigen psychologischen Theorie des Plotin unerwartete Art erklärte er das Gedächtniß und die Einbildungskraft. Beyde Fähigkeiten gehören seiner Meynung zufolge nicht eigentlich zum Empfindungsvermögen, ob sie gleich mit ihm verbunden sind und gemeinschaftlich wirken. Das Gedächtniß beruht nicht auf den in der Seele etwa zurückbleibenden Spuren oder Resten der Eindrücke von den Gegenständen, wie mehrere ältere und neuere Psychologen angenommen haben. Wäre dieses, meynte Plotin, so würde es keine Schwierigkeit haben, uns von einer Menge Gegenstände, deren Eindrücke wir zugleich empfingen, einzelner wieder zu erinnern; anstatt daß dieses doch oft der Erfahrung nach so schwer ist. Ferner würde alsdenn die Erinnerung nicht so häufig eine so grosse Anstrengung der Besinnungs-

In der Hauptsache folgt er dem Plato, der eine vernünftige und unvernünftige Seele unterschied, und die thierischen Begierden bloß auf die letzte zurückführte. Nur suchte Plotin das Verhältniß der vernünftigen Seele zur unvernünftigen in Ansehung der sinnlichen Begierden auf eine seinem ganzen Intellectualsysteme angemessenere Art zu bestimmen und zu erklären, und dadurch wurde seine Erklärung nicht nur unbefriedigend, sondern auch sich selbst widersprechend. Sollte die vernünftige Seele überhaupt an den sinnlichen Begierden keinen Theil haben, so müßte sie auch zur Entstehung derselben gar nichts beytragen; denn sonst sind diese eben sowohl ihr Product, wie ein Product der unvernünftigen Seele. Auch blieb die Art, wie die sinnliche Begierde in die vernünftige Seele gelangt, und in dieser Entschliessungen des Willens erzeugt, eben so unerklärt, wie der Ursprung des sinnlichen Empfindens überhaupt, soferne dasselbe doch nicht ohne Theilnahme der intellectualen Seele statt haben könte.

sinnungskraft erfodern. Vielmehr würde der ganze in der Seele befindliche Vorrath von Ideen auf einmal gegenwärtig werden; wir würden uns aber nicht der Gegenstände nach und nach erinnern; überall würde es bey jener Voraussetzung gar kein Besinnen geben. Nicht minder würde das stärkere oder schwächere Einprägen der Vorstellungen kein stärkeres oder schwächeres Gedächtniß zur Folge haben. Im Gegentheile würde eben das stärkere Einprägen der Vorstellungen das Gedächtniß schwächen und aufheben, indem dadurch das Organ des Gedächtnisses zu sehr erweicht und erschlafft würde. Plotin nahm also für das Gedächtniß eine besondere Kraft der Seele an, die, je nachdem sie stärker oder schwächer wirkte, auch ein stärkeres oder schwächeres Gedächtniß erzeugte. Obgleich Plotin aber das Gedächtniß aus einer besondern Seelenkraft herleitete, so scheint er doch in Ansehung dieser Kraft selbst nicht ganz mit sich einig gewesen zu seyn. Sofern das Seelenwesen ein reines unveränderliches Vernunftsubject ist, glaubte er ihm das Gedächtniß nicht beylegen zu dürfen. Das letztere setzt Succession der Vorstellungen voraus, und diese kann dem reinen Vernunftsubjecte nicht zukommen. Also muß das Gedächtniß in einer andern Kraft seinen Grund haben, die nicht Vernunftsubject selbst, aber doch mit ihm verbunden ist. In der körperlichen Beschaffenheit kann der Grund des Gedächtnisses nicht angetroffen werden. Freylich ist dieses bey Menschen verschieden, je nachdem die Beschaffenheit ihres Körpers verschieden ist; allein dieses läßt sich aus dem Einflusse des Körpers auf das Seelenwesen erklären, vermöge dessen das Gedächtniß in seinen Wirkungen befördert oder erleichtert werden mag. Die Vorstellungen sind keine Abdrücke; also kann auch die Erinne-

innerung nicht davon abhangen; wir erinnern uns oft unserer ehemaligen Begierden, die gar nicht auf Abdrücken der Impressionen beruhen. Der Körper selbst verändert sich unaufhörlich, und davon müßte eher der gänzliche Mangel des Gedächtnisses eine Folge seyn, als daß die körperliche Organisation der Grund desselben wäre. Demnach müßte unstreitig das Gedächtniß in einer besondern Seelenkraft liegen. Zu dem Empfindungsvermögen gehört das Gedächtniß nicht. Denn wir erinnern uns nicht bloß empfundner, sondern auch denkbarer Objecte, und dann würde für die Erinnerung an die leztern ein besonderes Gedächtniß erforderlich seyn; gleichwohl ist das Gedächtniß nur eines und dasselbe. Das Begehrungsvermögen enthält das Gedächtniß ebenfalls nicht; denn dieses hängt mit dem Empfindungsvermögen zusammen. Eine Begierde wird erst dadurch zur Begierde, daß wir sie als eine solche empfinden. Wenn wir uns also auch einer ehemals gehabten Begierde erinnern, so liegt im Begehrungsvermögen wohl eine gewisse Möglichkeit zur Erinnerung; aber nicht die Kraft der Erinnerung selbst. Es bleibt sonach keine andere Seelenfähigkeit ausser der vernünftigen Seele übrig, mit welcher das Gedächtniß verbunden seyn könte, als die Einbildungskraft, die an sich selbst nicht wirksam seyn könte, wenn sie nicht Bilder ehemaliger Vorstellungen und Empfindungen aufbewahrte. Die Empfindung wird zuerst mittelst der Einbildungskraft zum Bilde, und dieses bleibt in der Seele, auch nachdem das Bewußtseyn der Empfindung aufgehört hat gegenwärtig zu seyn. Es komt denn auf die Beschaffenheit der ursprünglichen Empfindung und Vorstellung an, ob das Bild bestimt, fest und lange in der Seele ruht, oder ob es wieder aus

dem Gedächtnisse nach kürzerer oder längerer Zeit verschwindet. Ist die Empfindung schwach und schnell vorübergehend, so wird auch die Dauer des Bildes nur kurz seyn. Ist jene hingegen stark und anhaltend, so wird auch das Bild, das in der Seele übrig bleibt, lebhafter und von längerer Dauer seyn. Die Beschaffenheit des Körpers und der Umstände erweist hier auch zugleich ihren Einfluß. Daher haben Menschen nach ihrer verschiedenen Seelenthätigkeit überhaupt, nach ihrem verschiedenen Verhältnisse, nach der verschiedenen Beschaffenheit ihres Körpers, ein stärkeres oder schwächeres Gedächtniß. Daß die Menschen auch intellectuelle Ideen im Gedächtnisse behalten, giebt hiergegen keinen Einwurf ab. Die Denkthätigkeit der Seele geht unaufhörlich fort; aber nicht alle Producte derselben gelangen zum Bewußtseyn, sondern bloß diejenigen, bey welchen die Einbildungskraft mitwirkt, und ihre Aufnahme in den innern Sinn verursacht. Sonach ist auch hier die Einbildungskraft die Quelle und der Grund des Gedächtnisses.

So wie Plotin alle sogenante niedere Seelenkräfte von der Denkkraft verschieden annahm, und nicht aus dieser herleitete, so räumte er auch der Substanz der letztern besondere Eigenthümlichkeiten ein. Die ursprünglichste Eigenschaft, die er dem denkenden Subjecte beylegte, ist die Freyheit. Sie ist eine unmittelbare Folge der geistigen und göttlichen Natur der Seele, die von den Einflüssen und Gesetzen der Materie unabhängig nach innerm Triebe der Spontaneität diese bestimmen und ihr entgegenwirken soll, sofern sie sich nicht mit der Erreichung des Vernunftzweckes verträgt. In der körperlichen

Welt

Welt herscht dagegen ein nothwendig bestimter Caussalzusammenhang. Diesem ist freylich die Seele ebenfalls unterworfen, oder sie muß sich nach ihm richten, weil sie sich einmal im Körper befindet, und nur durch ihn und nach den Gesetzen seiner Natur wirksam seyn kann. Aber sie verliert dennoch auch im Körper ihre Freyheit nicht. Sie kann dieselbe nur nicht so unbeschränkt beweisen, wie wenn sie ausserhalb dem Körper ganz absolut existirte. Auch im Körper kann sie diesem selbst entgegenarbeiten, seine Triebe, Neigungen und Leidenschaften mässigen und regieren, oder ganz unterdrücken, und zwar um so mehr, je mehr sie sich ihrer eigenthümlichen Natur und freyen Kraft bewußt wird, und sich dieser gemäß thätig erweist. Handelt die Seele allein nach Vernunft, so handelt sie als freyes Wesen, und der Körper vermag nicht, sie daran zu hindern. Giebt sie aber selbst ihre Freyheit auf, und läßt sie sich von den Begierden des Körpers determiniren, so ist ihr Handeln an die mechanische Caussalität der Materie gebunden, und sie verhält sich leidend, statt selbstthätig zu seyn. Die Gründe, nach denen sich das freye Vernunftwesen in seiner Thätigkeit bestimt, liegen in den angebohrnen Ideen, die in der Vernunft an sich selbst enthalten sind, und zum Wesen derselben gehören. Also handelt die Vernunft nach Gründen, oder kann nach Gründen handeln, die gar nicht aus der Sinnensphäre entlehnt sind, und von welchen das Gesetz der nothwendigen körperlichen Determination nicht gilt. Plotin glaubte dadurch die Freyheit der Seele völlig gerettet, und von dem nothwendigen Caussalzusammenhange, der in der Welt der Erscheinungen unausweichlich ist, getrent zu haben, daß er dem freyen Subjecte vorschwebende Bestimmungsgründe

 zum

zum Handeln anwies, die selbst durch bloße Vernunft gegeben sind. Allein er sicherte doch die Freyheit auf diese Art noch nicht hinlänglich. Nicht nur war die Existenz der angebohrnen Ideen unerwiesen; sondern auch die mögliche Verträglichkeit der Freyheit und Naturcaussalität im Menschen war noch von der Seite unaufgeklärt, wie eine Reihe Wirkungen entstehen könne durch eine unabhängige Ursache, die aus sich selbst die Reihe anhebt, da doch in der Natur die Reihe der Ursachen und Wirkungen unendlich ist *).

Die Vernunft an sich selbst, als göttliches Product, ist zu moralischen Vergehungen nicht fähig; sondern es ist die mit ihr im Körper verbundene unvernünftige Seele, das Princip des thierischen Lebens und der Empfindung, die Mutter der Begierden und Leidenschaften, welche auch die vernünftige Seele zum Bösen verleitet und fortreißt. Da inzwischen die Gottheit hierbey doch immer als Urheber des Bösen erschien, sofern sie das Vernunftsubject mit der thieschen materiellen Seele verband, so bedurfte die Möglichkeit des Bösen noch einer besondern Aufklärung. Die Art, wie Plotin diese gab, stimt so ziemlich mit den neuern Versuchen zusammen, und ist eben so mislungen, wie diese. Der göttliche Verstand muß

*) Man sieht, Plotin ist der Auflösung des Problems, wie sich die Möglichkeit der Freyheit mit der Naturcaussalität vertrage, sehr nahe gekommen, ohne sich doch ihrer zu bemächtigen. Daß er sie verfehlte, lag in seiner mangelhaften Unterscheidung des Verstandes und der Sinnlichkeit, die er nicht als specifisch verschiedene Erkentnißquellen betrachtete. Er versetzte also auch das freye Vernunftwesen in die Zeit, und in der Zeit kann dasselbe nicht als unabhängiger Grund einer Reihe von Wirkungen vorgestellt werden. Nur als Ding an sich ist das freye Vernunftwesen von der Zeit unabhängig.

muß alles Denkbare umfassen, und folglich auch alle mögliche Arten von Seelen denken. Nun aber müssen diese Seelen, sofern sie Erzeugnisse der Gottheit sind, und auch selbst mehrere Formen der Seelen darstellen, durch besondere Eigenschaften sich von der Gottheit unterscheiden. Ihr Wesen besteht also nicht in der blossen Denkkraft, sondern es sind ihnen auch niedere Seelenkräfte eigen, die sich der Materie mehr nähern, daher auch die Einflüsse der Materie aufnehmen, und durch diese wiederum die vernünftige Seele verderben. Noch auffallender, als diese, ist eine andere Erklärung, welche Plotin von der Ursache der Verbindung der vernünftigen Seele mit der Materie gibt. So wie der göttliche Verstand die Seelen als von sich selbst verschieden denkt, so denken auch die Seelen sich selbst als vom göttlichen Verstande verschieden. Diese Idee der bloßen Verschiedenheit vom göttlichen Verstande denken die Seelen immer lebhafter, und so erwächst nach und nach selbst ein Streben in ihnen, sich überhaupt vom göttlichen Verstande zu trennen, und eigenmächtiger und selbstständiger zu werden. Nun ist aber der Seele keine andere Tendenz, sofern sie sich einmal vom Intellectualen loswinden will, übrig, als zur Materie hin; diese ist der einzige äussere Gegenstand, zu welchem sie sich hinneigen kann, und so neigt sie sich auch wirklich zur Materie und versinkt in den Körper. Die niedern Seelenkräfte aber gehn nach dem Gesetze einer stufenweisen Entwickelung niederwärts, das in der Natur eines jeden Wesens liegt, aus der denkenden Seele hervor. So entspringen die Einbildungskraft, das Empfindungsvermögen, das Lebensprincip, nach einander aus dem Vernunftsubjecte. Diese sind der Materie immer verwandter, beziehen sich auf den Körper, und müssen sich also

auch mit einem Körper verbinden. Plotin hat hier die logische Entwickelung untergeordneter Begriffe aus einem höhern mit der realen Entwickelung von Substanzen aus einer Substanz, in welcher jene ihrem Grunde nach nicht enthalten seyn können, verwechselt. Auch sind die Sätze: Es müßten so viel Arten von Seelen wirklich existiren — das Denken der Seele als eines vom göttlichen Verstande verschiednen Subjects erzeuge ein Verlangen sich wirklich zu trennen und der Materie zu nähern — ganz willkührliche Behauptungen.

Die Seele als Vernunftsubject ist auch unsterblich. Plotin konte dies schon unmittelbar aus seinem Begriffe derselben folgern; er stellte aber noch besondere Gründe zum Beweise der Unsterblichkeit auf; Erstlich: Die Seele ist eine unkörperliche Substanz, die nicht sinnlich wahrgenommen werden kann. Sie ist als Vernunftwesen, und in ihrer Absonderung vom Körper vorgestellt, das Vortrefflichste, was sich in der Schöpfung denken läßt. Das Vortrefflichste hiernieden kann aber nicht in einer Substanz wohnen, deren Natur den Untergang mit sich führt. Auch beweist der Zustand des Bewußtseyns beym rein vernünftigen Denken eine ganz andere Art von Existenz, als wie diejenige, die im Zustande bloßer körperlicher Gefühle statt findet. Bey jenem hat man sich vom Körper, von aller Materie, losgerissen; man fühlt sich in die Region des Intellectualen versetzt, wo man nur das Ewig wirkliche durch die ewig wirkliche Kraft der Seele denkt, und der Gottheit gleich ist. Zweytens: Dasjenige, dem vermöge seiner wesentlichen Natur das Leben zukomt, kann auch dieses Leben nicht verlieren. Das Leben gehört zu seinem Wesen, ist mit diesem identisch, und kein fremder

Zusatz,

Zusatz, der wieder von seinem Wesen getrent werden könte. Ein solches Wesen ist also unsterblich. Es giebt aber dergleichen Wesen, und muß sie geben aus folgenden Gründen. Alles Leben ist entweder ursprünglich, oder abgeleitet; oder einiges Leben ist ursprünglich, und einiges ist abgeleitet. Abgeleitet würde das Leben einer Substanz seyn, falls sie dasselbe von einer andern angefangen hätte; ursprünglich würde es seyn, wenn es in ihr selbst und in ihrem eignen Wesen gegründet wäre. Nun kann aber doch nicht alles Leben überhaupt abgeleitet seyn; denn da würde zuletzt das Princip des Lebens immer vermißt werden. Demnach muß ein ursprüngliches Leben existiren. Ein solches hat die Seele. Diese ist lebend durch ihr Wesen selbst; sie hat das Princip der Bewegung in sich. Sie ist folglich unsterblich. **Drittens**: Wären alle Seelen vergänglich, so würde, da alle Bewegung in der Welt von lebenden und beseelten Wesen ausgeht, auch längst alle Bewegung aufgehört haben; denn das Princip derselben wäre vernichtet. Wollte man aber die Vergänglichkeit einiger und die Fortdauer anderer Seelen statuiren, so wäre kein zureichender Grund da, warum einige fortdauerten und andere vergänglich wären. Eine jede wäre doch so gut, wie die andere, als Princip des Lebens und der Thätigkeit in der Welt zu betrachten. **Viertens**: Die Erkentniß des Menschen wird nicht erst ursprünglich von ihm in diesem Leben erworben, sondern sie beruht auf einer **Reminiscenz** aus einem vorherigen Zustande. Nun gehört aber die Erkentniß zum Wesen der Seele, und diese selbst ist also unvergänglich. **Fünftens**: Die Seele ist schlechthin einfach; sie besteht nicht aus mehr Theilen, wie der Körper, und ist folglich auch nicht zerstörbar, wie

 dieser.

dieser. Eben so wenig ist sie, wie der Körper, aus Materie und Form zusammengesetzt. Sie ist eine reine unveränderliche Form selbst. Bey den Körpern können Materie und Form von einander getrent werden, und daher ist die Materie einer Verwandlung fähig; bey der Seele aber findet eine solche Verwandlung nicht statt, weil keine Materie da ist, von der die Form getrent werden könte; die Seele ist also keiner Veränderung ihres Wesens und keines Unterganges fähig. Sechstens: Den Thieren und Pflanzen kommen ebenfalls Seelen zu. Diese sind nicht specifisch von den menschlichen Seelen verschieden, sondern nur dem Grade nach. Die Thiere und Pflanzenseelen sind demnach auch für sich bestehende Substanzen, unkörperlich, untheilbar und unsterblich, wie die menschlichen Seelen *).

Die

*) Daß die hier vom Plotin gebrauchten theoretischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele keine Bündigkeit haben, bedarf kaum einer Erinnerung. Der erste beruht auf der angenommenen Analogie der Vernunft mit göttlichen Eigenschaften. Diese berechtigt gar nicht zu einem Schlusse auf die Einartigkeit der menschlichen Seelensubstanz und der Gottheit, so wie sich überhaupt nicht aus einem Attribute der Seele auf ihre Substanz selbst schliessen läßt. Bey dem zweyten wird vorausgesetzt, daß Leben und Seele identisch sind, jenes also nicht aufgehoben wird. Die Voraussetzung ist unerwiesen; sie kann aber immerhin zugegeben werden und die Unvergänglichkeit der Seele folgt dennoch nicht daraus. Es folgt nur, daß das Leben nicht aufgehoben werden kann, ohne zugleich die Seele aufzuheben; nicht aber, daß die Seele wirklich fortdauern werde. Der dritte Beweis verliert seine Kraft, sobald angenommen wird, daß neben dem Abgange der vorhandenen Seelen wieder neue in's Daseyn kommen, und dadurch das Deficit ersetzt wird. Dann würde das Aussterben aller See-

Die vernünftige Seele wird durch das Sittengesetz, das in ihrer Natur liegt, zur Tugend bestimt, und nach dem Maße ihrer Würdigkeit richtet sich das Maß ihrer Glückseligkeit. Auf das Verdienst folgt dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit gemäß Belohnung, so wie auf die moralische Schuld Strafe folgt. Die tugendhafte Seele kehrt nach diesem Leben in ihren ursprünglichen Zustand zurück, lebt vereinigt mit der Gottheit, und ist selig, wie diese, doch ohne die sinnlichen Gefühle des Angenehmen, deren sie nur durch ihre Verbindung mit dem Körper fähig ist, die aber die Seele an und für sich nicht haben kann. Hingegen die Seelen der Bösen werden nach dem Tode in allerhand Körpern umhergetrieben, und dieser Zustand in verschiedenen Körpern ist mehr oder weniger für sie peinlich, je nachdem sie durch ihr Verbrechen eine größere oder geringere Strafe verwirkt haben. Die Beschaffenheit des Körpers, in welchen

Seelen, und mit ihm das gänzliche Aufhören aller Bewegung und Thätigkeit wegfallen. Der vierte Beweis hängt mit der Platonischen Hypothese zusammen, daß die Seelen schon vor diesem Leben existirten, und sich in dem Vorzustande die Kentniß der Ideen erwarben, an welche sie nach und nach durch den Eindruck der Sinnendinge wieder erinnert werden, so daß also unser ganzes dermaliges sogenantes Wissen und Lernen nichts weiter, als eine Reminiscenz ist. Jene Hypothese ist aber in ihren Gründen unhaltbar; und eben deßwegen ist es auch der auf sie gebaute Beweis der Unsterblichkeit. Der fünfte Beweis gründet sich auf die Voraussetzung der absoluten Einfachheit der Seele, die unerwiesen ist, und wenn sie auch erwiesen wäre, doch die Unmöglichkeit einer Vernichtung oder eines gänzlichen Unterganges nicht zur nothwendigen Folge hat. Die Identität der Thier- und Pflanzenseelen mit den menschlichen, zumal sofern die letztern Vernunftsubjecte sind, läßt sich auch nicht behaupten.

welchen die Seele nach dem Tode versetzt wird, ist also, der Meynung des Plotin zufolge, das Mittel ihrer Bestrafung. Ohne einen Körper überhaupt ist die bloß vernünftige Seele weder für die Gefühle des Angenehmen, noch des Unangenehmen empfänglich. Die Art des Körpers, mit welchem die Seele verbunden wird, ist also die nothwendige Bedingung ihrer verhältnißmässigen Strafe. Die Seelenwanderung wird nicht durch die Gottheit besonders angeordnet, sondern ist eine natürliche Folge der einmaligen Welteinrichtung. So wie es die Seele in diesem Leben durch böse Handlungen verdient hat, geht sie nach dem Tode unmittelbar in den Körper über, der die Bestrafung bewirkt, die ihrer Schuld angemessen ist. Die Seelen der Bösen durchwandern also alle Gattungen von Thieren, und eben dieselbe Seele kann bald dieses bald jenes Thier, bald eine oder die andere Pflanze bewohnen. Diejenigen, die im Leben die Menschlichkeit veredelten, nehmen nach dem Tode wieder menschliche Körper ein; anstatt daß diejenigen, die bloß thierischen Lüsten nachhingen, und sich dadurch schon als Menschen zum Viehe erniedrigten, auch wieder in thierische Körper einwandern müssen. Da das Gedächtniß nicht bloß zum materiellen Körper gehört, sondern eine Wirkung der Phantasie ist, die selbst durch die edlere Seelensubstanz erzeugt wurde; so bleibt auch der Seele nach dem Tode die Erinnerung ihres vorherigen Zustandes übrig. Komt sie in einen bessern Zustand, so vergißt sie über dem Guten, was sie nun empfindet, des Schlechtern, das sie vorher ertragen mußte. Komt sie aber in einen schlimmern Zustand, so ist gerade die Erinnerung an den vorherigen für sie eine Strafe. Wie Plotin diese Hypothese mit der Erfahrung vereinigen konte, ist nicht

einzu-

einzusehen. Er mußte doch annehmen, daß die Seele, die gegenwärtig einen bestimten menschlichen Körper bewohnt, schon vor diesem Leben in andern menschlichen Körpern vielleicht gehauset habe. Es müßte also manchen Menschen eine Erinnerung an ihr vorheriges Daseyn in verschiedenen andern menschlichen Körpern übrig geblieben seyn. Gleichwohl zeigt die Erfahrung schlechterdings keinen Menschen, der sich eines vorherigen Zustandes bewußt wäre. **Plotin** mußte dies annehmen, wenn er die Seelenwanderung als ein natürliches Vergeltungsmittel in der moralischen Weltordnung behaupten wollte; er hätte also die Wirklichkeit jener Hypothese darthun sollen. Statt dessen ist er die Zweifel, die die Erfahrung so offenbar entgegensetzte, ganz mit Stillschweigen übergangen. Fand keine Erinnerung an einen vorherigen Zustand statt, so hörte auch die Seelenwanderung auf, ein moralisches Vergeltungsmittel zu seyn.

So wie **Plotin** die Platonischen Begriffe vom Wesen der Seele, und ihrem Zustande nach dem Tode beybehielt, so ist auch seine Dämonenlehre mit der Platonischen dieselbe. Nur ist sie bey ihm noch mehr erweitert. Er unterscheidet eine **Intellectualwelt** und eine **Sinnenwelt** als einander entgegengesetzt. Die erste ist der Inbegriff alles dessen, was durch den reinen Verstand als existirend gedacht werden kann, und was **Plotin**, so wie **Plato**, seinem wahren Ursprunge und Wesen nach in den göttlichen Verstand versetzt und in diesem hypostasirt. Die Sinnenwelt begreift im Gegentheile alle Objecte, sofern sie mittelst der Empfindung wahrgenommen werden. In der Intellectualwelt sind zuvörderst die Götter vom ersten Range vorhanden, als bloß intelligible Naturen. Diesen komt, wie der Intellectualwelt

welt überhaupt, die Geistigkeit im strengsten Sinne zu; und sie haben weder Undurchdringlichkeit, noch Ausdehnung; Eigenschaften, die der Materie gehören. Nächst diesen Göttern folgt eine zweyte Classe von Göttern, deren Wohnsitz sich von der Intellectualwelt bis zu der sublunarischen Sphäre erstreckt, und die nicht so vollkommen intellectuale sind, wie die Götter der ersten Classe. Die dritte Classe machen die Dämonen aus. Sie sind Mittelwesen zwischen den Menschen und den Göttern. Sie haben eine Gemeinschaft mit der Intellectualwelt und der Sinnenwelt. Sie sind nicht bloß geistig, und ohne Sinnlichkeit, weil sie sonst lediglich zur Intellectualwelt gehören müßten, und mit der Sinnenwelt gar nicht in Verbindung stehn könten. Sie haben aber auch nicht so viel Theil an der Materie, wie die Menschen und Thiere; denn da würden sie sich von diesen gar nicht absondern lassen. Ihr Wesen erklärt Plotin für eine intelligible Materie, die er auch den Göttern des zweyten Ranges, nur noch in einem sublimirten Grade, beylegte. Vermöge des Intelligibeln ihres Wesens sind die Dämonen einerseits mit der Intellectualwelt in Gemeinschaft; andererseits mit der Sinnenwelt und ihren lebenden Geschöpfen. Sie nehmen elementarische Körper an, wirken auf die sinnliche Natur, namentlich auf die Menschen, denen sie erscheinen, und über deren Schicksale sie walten. Was sich Plotin bestimt unter der intelligibeln Materie gedacht habe, ist nicht klar. Uebrigens gab er auch jedem Menschen einen guten und einen bösen Dämon zu Begleitern, die sein Thun und Lassen regierten. Nur scheint er diese Genien auch auf die eigenen Geisteskräfte des Menschen zuweilen zurückzuführen, und die letztern selbst als Dä-

monen

monen des Menschen zu hypostasiren. So ist die Vernunft der Dämon des Menschen, der ihm hilft, die Sinnlichkeit zu beherschen, ihren Anlockungen zu widerstehen und ihre Ansprüche zu bezähmen. Wiederum die Vernunft wird durch die Gottheit regiert, und wofern jene Regentin der menschlichen Handlungen ist, ist die Gottheit der Genius des Menschen. Dagegen ist die Sinnlichkeit, die allemal auch eine Partikel der bösen Weltseele enthält, insofern mit einem bösen Dämon begabt, der den Menschen vom Guten abführt, und seine Vereinigung mit der Gottheit hindert.

Nach der Bestimmung der Begriffe des Plotin vom Seelenwesen läßt sich nun auch seine Vorstellungsart von der Gottheit darstellen; zwar nicht mit völliger Deutlichkeit, die der transscendente, schwärmerische und mystische Charakter derselben nicht zuläßt; aber doch so, daß eben dieser ihr Charakter historisch bemerklich wird. Plotin nahm ein letztes Real- und Formalprincip an, das zugleich oberster Grund der Dinge und der Erkentniß ist. Dieses Urprincip ist absolut einfach (ἁπλως ἑν), und schließt alle Vielheit aus, indem jede Vielheit, die vorhanden seyn soll, eine Einheit voraussetzt, worauf sie allemal muß zurückgeführt werden können. Man denke sich, daß das Urprincip zugleich Eins und alles sey, so ist es das entweder, so ferne es zugleich jedes Einzelne ist, oder soferne es Alles ist. Wäre das Erstere, so würde das All nicht das Princip seyn, weil das Einzelne vor Allem seyn muß. Wäre das andere, so könte das Princip erst durch die Zusammensetzung der Einzelnheiten, d. i. nach Allem entstehn, da es doch vor Allem hergehn muß; und nimt man die Existenz des Princips vor Allem an, so werden

das

das Princip und das All von einander unterschieden, die doch ein und dasselbe Princip ausmachen sollen. Die Allheit der Wesen wird dadurch auch auf eine Einerleyheit reducirt, und aller Unterschied der Individuen aufgehoben. Wird endlich dem Principe die Allheit beygelegt, so wird es theilbar, und, sobald die Theilung geschieht, werden sowohl das Princip als die Allheit aufgehoben. Dem Urprincipe kommen folglich gar keine Mehrheit, also auch gar keine Prädicate zu. Es können ihm weder Substantialität, noch Wesen, noch Leben, zugeschrieben werden; denn über alle diese ist es erhaben (ὑπερον). Es ist das Wesen der Wesen, das absoluteste Seyn. Auch Thätigkeit ist kein Merkmal des Urprincips. Entweder ist Thätigkeit eine Substanz, oder nicht. Im ersten Falle würde das Princip durch dieselbe vielfach werden, weil es selbst so vielfach seyn muß, wie seine specifisch verschiedenen Wirkungen. Im andern Falle geht vor der wirklichen Thätigkeit das Vermögen dazu her, und das Urprincip, als bloßes Vermögen gedacht, wäre etwas Unvollkomnes. Das Wesen der Wesen ist daher unaussprechlich, und durch keinen Begriff zu erreichen und zu fassen; alle Prädicate, die man ihm beylegen könte, setzen es selbst voraus; es hat keine Empfindung, keine Erkentniß, überhaupt kein Bewußtseyn seiner selbst; denn alles dies beruht auf Thätigkeiten der Denkkraft, und ist von Vielheit der Merkmale unzertrenlich. Die Gottheit ist der Grund alles Wesens, Lebens, aller Denkkraft, ohne eines von diesen selbst zu seyn. In dieser Reinheit der Vorstellung des Urprincips bleibt sich aber Plotin nicht immer gleich. Der Zusammenhang des Princips mit der Welt verleitete ihn auch zuweilen, die Gottheit für die Kraft zu erklären, die alle Dinge her-

hervorbringt, in ihnen ist und sie erhält, weil sonst gar nichts vorhanden seyn würde *).

Das Urprincip, als absolute Einheit, kann auch durch das absolut Gute bestimt werden. Dieses hat auch weiter kein Bedürfniß; es ist das Vollendete, sich selbst Genugsame. Eben dieser Charakter des Urprincips bringt es mit sich, daß es kein denkendes Wesen seyn könne, obgleich alle philosophische Parteyen der Gottheit diese Eigenschaft beylegen zu müssen geglaubt haben. Das Gute ist sich selbst genug; es hat also kein Bedürfniß des Denkens; und eine Eigenschaft, deren es nicht bedarf, hat es auch nicht. Die Denkkraft strebt nach dem Guten; nicht umgekehrt; wozu sollte also das Gute denken? Erst durch das Gute wird das Denken gut; jenes ist also über dieses erhaben. Wäre das Denken mit dem Guten verbunden, so würde das Urprincip nicht mehr Eins seyn; über beyde ließe sich noch eine höhere Einheit denken; jenes wäre eine Zusammensetzung, vor der das Einfache nothwendig hergehen muß. Das höchste Wesen ist das reine Seyn, und in diesem besteht sein Wesen; das Seyn ist nicht ein Accidens von ihm. Gott ist auch das absolut freyeste Wesen; denn die Seelen handeln nur frey durch Vernunft; die Vernunft aber ist frey durch ihre Theilnahme am Guten; das absolut Gute ist die Gottheit;

*) Den philosophischen Werth und die Gültigkeit der Vorstellungsart des Plotin vom Urprincipe hat Hr. Tiedemann sehr richtig charakterisirt (Geist der spec. Philos. B. III. S. 373 ff.). Aber auf eine Seite will ich nur noch aufmerksam machen, von der sie für uns ein besonderes Interesse haben mag. Sie zeigt nämlich durch sich selbst, daß eine theoretische Erkentniß des Urprincips — unmöglich ist.

heit; sie muß also selbst die absoluteste Freyheit haben. Gleichwohl ist Gott auch durch sich selbst nothwendig. Man konte hieraus folgern, daß damit wieder seine Freyheit aufgehoben werde, indem ein absolut nothwendiges Wesen durch diese Nothwendigkeit in seinem Wesen determinirt ist; als absolut frey aber müßte es seyn und nicht seyn können. Ohnehin wird der Gottheit die Denkkraft, und folglich die Ueberlegung abgesprochen. Demnach wird die Gottheit unmittelbar durch ihr Wesen bestimt, und es kann ihr keine Freyheit zukommen. **Plotin** begegnet diesem Einwurfe durch eine Abänderung des Begriffes von **Freyheit**. Diese besteht nicht darin, daß ein Wesen auch gegen seine Natur handle, über sein Daseyn und Nichtdaseyn entscheiden könne (indem mit der Aufhebung der Natur und des Daseyns des Wesens auch alle Freyheit und alle Möglichkeit überhaupt aufgehoben wird); sondern sie besteht in der Abwesenheit des Zwanges zu einer bestimten Art zu handeln, wie sie der Natur des Handelnden gemäß ist. Die Gottheit kann also auch nicht gegen ihre Natur handeln; aber nichts desto weniger ist sie **frey**, weil sie aus eigner selbstständiger Natur nach ihrem Wohlgefallen handelt, und auf keine Weise zu dem Handeln gezwungen und determinirt wird. Daß **Plotin** hier mit seiner vorherigen Lehre von der Gottheit in Widerstreit gerieth, scheint er selbst bald bemerkt zu haben, oder gar ausdrücklich haben bemerken zu wollen. Er schreibt überhaupt der Gottheit ein Handeln und ein Wohlgefallen an einer bestimten Art des Handelns, also Bewußtseyn, zu, ungeachtet er ihr vorher Thätigkeit und Bewußtseyn abgesprochen hatte. Sein Begriff von Freyheit, wie er ihn hier festsetzte, war auch nur ein negativer, Abwesenheit des äussern Zwanges,

ges, die auch bey der Thätigkeit eines leblosen Naturtriebes statt finden kann; nicht der positive Begriff der vernünftigen Freyheit, die er freylich auf der andern Seite der Gottheit nicht wohl beylegen konte, ohne sie zu einem mit Vernunft begabten (denkenden, überlegenden) Wesen zu machen, was sie doch nach seinen Voraussetzungen nicht seyn durfte. Plotin aber wich diesem zufälligen oder absichtlichen Widerstreite in seiner Vorstellungsart von Gott auf folgende Art aus. Die Freyheit, die der Gottheit beygelegt wird, ist eben so über jede andere denkbare Freyheit ihrer Natur nach erhaben, und so wenig durch einen Begriff erreichbar, wie die Gottheit selbst über alle andere Wesen erhaben ist, und durch einen Begriff gefaßt werden kann. Die Gottheit besitzt die Freyheit nicht, sondern ist die Freyheit selbst. Man kann nicht sagen, daß sie einen Willen habe. Denn dieser ist ein Streben nach dem Guten, das der Gottheit mangeln müßte, wenn er ihr zukommen sollte. Hätte Gott einen Willen, so würde sein Wesen Willen seyn, und er würde existiren, weil er wollte, und nicht existiren, weil er nicht wollte.

Höchst sonderbar war bey der Voraussetzung, daß die Gottheit absolutes einfaches Urprincip, das bloße Seyn, das Gute schlechthin, die absolute Freyheit sey, die Art, wie nun Plotin die Mehrheit und Verschiedenheit der Qualitäten von ihr ableitete. Das nächste nach jenem Urprincipe ist der Verstand (λογος), oder das zweyte Göttliche im Range. Der Verstand ist nicht mehr einfach; denn er enthält die Denkkraft und ihr Object (das, was gedacht wird). So wie aber die Zwey auf die Einheit folgt, so ist auch der Verstand das der Gottheit nächste Wesen. Der Verstand umfaßt alle Ge-

genstände, die denkbar sind; vor ihm muß ein Princip der Einheit hergehn, das Grund von ihm ist, aber nicht selbst das Mannichfaltige umfaßt; der Verstand kann deßwegen nicht das höchste Wesen selbst, sondern nur vom höchsten Wesen seyn. Der Verstand kann auch nicht ohne Gegenstand seyn; er hat ein Bedürfniß des Guten; ist folglich nicht selbst das Gute, sondern nach dem Guten. Um aber die Einrichtung des Urprincips nicht aufzuheben, sofern doch der Verstand von demselben gewirkt seyn muß, nahm Plotin an, daß die Bewirkung des Verstandes ohne alle Bewegung und Veränderung in der Gottheit geschehe. Die Veränderung ist von dem Veränderten verschieden, und hat immer eine Beziehung auf ein anderes (terminum ad quem). Das Product der Veränderung kann also nicht das zweyte seyn, sondern es ist das dritte, weil zwischen ihm und dem Veränderten noch die Veränderung in der Mitte ist. Wo aber der terminus ad quem nicht existirt, da kann auch keine Veränderung existiren. In Gott kann also keine Veränderung seyn, und der Verstand, als das zweyte nach der Gottheit, kann kein Product der Veränderung seyn. Der Verstand ist folglich unmittelbarer Abglanz oder Ausdruck der Gottheit. Er fließt aus ihm, wie aus der Sonne das Licht, ohne durch den Willen der Gottheit bewirkt zu werden. Wie jedes zur Vollendung gelangte Ding in der Welt Ausflüsse verbreitet, das Feuer die Flamme, der Schnee die Kälte, so ist dies derselbe Fall in Ansehung der Gottheit. Was aber zunächst aus der Gottheit emanirt, kann nicht so vollkommen seyn, wie sie selbst; es ist ihr aber an Vollkommenheit das Nächste; und da dies der Verstand ist, so ist er auch das zweyte der Gottheit zunächst

nächst untergeordnete Wesen. Plotin bemühte sich nun, diese Ableitung des Verstandes aus dem Urprincipe noch weiter zu erklären und zu rechtfertigen. Das Eins ist Alles, aber es ist kein Einzelnes bestimt, eben weil es das Princip von Allem ist. Weil aber nichts Bestimtes in ihm war, so ist alles aus ihm. Das Eine ist das Vollkomne; ihm mangelt nichts und es strebt nach nichts. Als Vollkomnes floß es über, und dieses Ueberfließende ist sein Product. Das Product schaute auf das Eins zurück, wurde davon erfüllt, und das ist der Verstand (die Reflexion des Eins auf sich selbst). Das Eins in der ursprünglichsten Ruhe ist das Urprincip; die Reflexion des Eins auf sich selbst ist der Verstand, der also eben so wahr existirt, wie das Eins selbst. Da der Verstand aber bloß in der Reflexion des Urprincips auf sich selbst besteht, so ist er auch das Ebenbild desselben. Das Urprincip ist die Urkraft. Sie denkt sich selbst als verschieden von den Gegenständen, worauf sie sich beziehen mag; d. i. sie denkt sich selbst als denkend, lebend und abgeleitet von der Urkraft. Den Verstand als Ausfluß der Gottheit nent Plotin den Sohn Gottes, so wie die Gottheit selbst den Vater. Die Erzeugung des Sohnes ist aber keine Erzeugung in der Zeit; die Zeitvorstellung leidet auf die göttliche Natur durchaus keine Anwendung; durch den Begriff der Zeugung wird bloß das Verhältniß der Ursache in der Wirkung bestimt.

Dem Urprincipe können keine bestimte Prädicate beygelegt werden, weil es nur absolut einfaches Wesen ist; aber wohl kommen diese dem Verstande zu, als dem zweyten Wesen nach dem Urprincipe. Der Verstand ist sein eigener Gegenstand, oder denkt und erkent sich selbst; das Gedachte und Erkante ist

also im Denkenden und Erkennenden enthalten. Die mit dieser Behauptung unzertrenlich verbundenen Schwierigkeiten wußte **Plotin** nicht zu lösen. Er folgerte inzwischen aus jenem Satze, daß der Verstand alle denkbare Gegenstände enthalte, und daß diese wirklich existiren, sofern sie durch den Verstand gedacht werden, und auch nur insofern existiren, als sie durch den Verstand gedacht werden. Der Verstand denkt von Ewigkeit her. Folglich ist auch alles wahrhaft existirende ewig: denn da der Verstand alles Denkbare umfaßt, so kann auch kein denkbarer Gegenstand aufhören zu seyn. Der Verstand drückt die erste Intellectualwelt selbst aus. In dieser ist Realität, ohne alle Wandelbarkeit und Veränderung; denn die Veränderung würde Mangel und Unvollkommenheit voraussetzen und hervorbringen, und diese kann der vollkommenste Verstand nicht enthalten oder darstellen. Die Intellectualwelt ist der Inbegriff und Quell aller verständigen Wesen, aller Götter und Seelen. In ihr ist kein Raum, keine Theilung, kein Gegensatz, kein Einwirken des Einen auf das Andere, oder Leiden des Einen vom Andern. Sie enthält die vollendete Weisheit und Glückseligkeit, und **Plotin** vergleicht daher die Existenz der Intellectualwelt mit dem goldnen Zeitalter des Saturn, der der göttliche Verstand selbst ist. Die Realität der Verstandeswesen folgerte **Plotin** aus dem Begriffe einer nothwendigen Wissenschaft. Der Verstand **kann** nicht **wissen**, was die Gegenstände sind, wenn er sie nicht an sich selbst in sich enthält. Eine bloße Erkentniß von **Beschaffenheiten** ausserhalb dem Verstande vorhandner Objecte würde für den Verstand keine **Wahrheit** begründen. Alles, was existirt, existirt nur durch das Denken des Verstandes; denn das Intel-

Intelligible kann nicht ausserhalb dem Verstande gesucht werden; es kann nicht ein blosser Abdruck von Objecten seyn; ist das Intelligible kein Gegenstand, so wird damit der Verstand selbst, d. i. die Welt der Gegenstände überhaupt aufgehoben. Die Intellectualwelt ist das Muster oder die Form für die Sinnenwelt; jede Gattung von concreten Dingen ist durch ihre Form bestimt; alle Formen machen aber zusammen eine Einheit, wie alle Seelen Eine Seele aus.

Wie die Verstandeswelt eine Einheit seyn, und doch zugleich eine Mehrheit begreifen könne, erläuterte Plotin durch das Beyspiel des Elementes, das eine Einheit ausmacht und doch Zusammensetzung enthält. Man sieht leicht, daß dieses Beyspiel so wenig erläutert, wie alle übrige, deren er sich zu ähnlichen Zwecken bediente. Er schränkte sich aber auch nicht bloß auf diese Erläuterung ein. Der Verstand, sagt er, lebt, und der allgemeine Begriff des Lebens ist Veränderung (Bewegung, κινησις). Nun sind aber das Seyende und die Veränderung verschieden. Diese ist die Beschaffenheit von jenem und mit ihm nothwendig zugleich vorhanden. Das Seyende ist in seinem Seyn unveränderlich, und da die Veränderung nothwendig zu seinem Seyn gehört, so ist es auch in seiner Veränderung unveränderlich. Demnach enthält die erste Verstandeswelt ein Seyn, eine Veränderung und eine Veränderlichkeit. Aber diese drey machen nichts desto weniger eine Einheit aus, weil die Veränderung nicht ohne das Seyn, und dieses nicht ohne jene bestehen kann. Ferner, was der Verstand denkt, das existirt durch dieses Denken. Der Verstand denkt aber jene allgemeinen Begriffe als verschieden; also sind sie auch wirklich verschieden. Denn der Verstand denkt zuvörderst sich selbst; er denkt sich

also als seyend nach seinem absoluten Wesen; er denkt sich aber auch als immer existirend; er denkt sich also als unveränderlich; er denkt sich im successiven Wechsel seiner Vorstellungen; er denkt also dadurch die Veränderung. Der Verstand unterscheidet gleichwohl diese drey in seinem absoluten Seyn; er denkt also das Verschiedne; und wiederum denkt er sie als zur Einheit verbunden, und denkt dadurch die Identität; so daß fünf allgemeine Begriffe von Dingen entspringen, die im ersten Verstande enthalten sind. Der erste Verstand begreift aber auch alles, was in der Sinnenwelt wahrgenommen wird. Denn die Gottheit ist allgegenwärtig. Gott ist aber überall ganz gegenwärtig. Wäre er theilweise in verschiedenen Orten, so wäre er selbst nirgends; auch würde er dadurch gleich einem Körper theilbar. Daß Gott überall ganz gegenwärtig ist, folgt aus seiner Unendlichkeit. Jedes Ding deßwegen enthält die Gottheit; obgleich die Dinge verschieden sind, und in verschiedenen Verhältnissen zu einander stehen, so sind sie doch in Beziehung auf die Gottheit, ihrem Wesen und dem Grunde ihres Wesens nach, nur in Einem Orte, und die Gottheit ist in ihnen. Um den Schwierigkeiten zu entgehen, die aus der Nothwendigkeit erwachsen, die Sinnengegenstände im Raume vorzustellen, leugnete Plotin die Absonderung derselben durch den Raum, und wollte ihre Mehrheit nur auf die bloße Unterscheidung des Verstandes zurückführen, so daß sie doch zusammen ein untheilbares Eins der Substanz nach ausmachen könten.

Da der erste Verstand oder die Intellectualwelt, wie sie Plotin dachte, eigentlich ein leerer Begriff war, so ist leicht einzusehen, warum er sich bemühte, diesem Begriffe, dem er einen Gegenstand verschaffen wollte

wollte und mußte, wenn das Leere desselben nicht fühlbar werden sollte, ein Merkmal zu geben, durch welches er wirklich einen Gegenstand darzustellen schien. Er konte aber dieses Merkmal möglicherweise nirgend anderswo her entlehnen, als aus dem Gebiete der sinnlichen Anschauungen. Aus diesem entlehnte er es auch, wiewohl er selbst wähnte, ein solches gefunden zu haben, das dem Intellectualwesen an und für sich eigenthümlich wäre. Das Wesen des ersten Verstandes oder der Intellectualwelt ist das Licht. Denn das Denken eines Objects und dieses selbst, das Anschauen eines Objects und dieses selbst, sind identisch. Alles Anschauen hat das Licht zur nothwendigen Bedingung; das Auge selbst, sofern es sieht, ist Licht, und ein Licht wird durch das andere gesehen. Der göttliche Verstand sieht das Licht; das Gesehene ist aber mit dem Sehenden identisch; folglich muß jener selbst das Licht seyn. Man hüte sich aber wohl, dieses Licht, woraus der göttliche Verstand besteht, mit dem irdischen unreinen Lichte zu verwechseln! Jenes Licht ist das reinste, schönste und herrlichste, und deßwegen über alle Vorstellung erhaben. Plotin konte zu dieser Theorie sehr leicht verführt werden, da er das Licht nicht für eine körperliche Substanz hielt, also auch die Ausdehnung von ihm trente, und er überdem das Sehen mit dem Anschauen überhaupt verwechselte, folglich das Licht für eine nothwendige Bedingung des letztern nahm, wiewohl es nur nothwendige Bedingung des Sehens, als einer Art des Anschauens ist. Dazu kam, daß er auch in die Verstandeswelt Materie, obgleich von eigner Art, hineintrug, so daß das Licht materielle (nur noch nicht körperliche) Substanz seyn, und dennoch für ein Merkmal des Intellectualwesens

gelten konte. Daß die Verstandeswelt auch Materie enthalten müsse, bewies er auf folgende Weise: Die Verstandeswelt enthält eine Mannichfaltigkeit von Formen; mithin etwas diesen Gemeinschaftliches, und etwas, das sie als Mehrheit von einander unterscheidet. Das Gemeinschaftliche ist die Einheit überhaupt. Das Unterscheidende ist die Form, die einem jeden Dinge im Verstande eigenthümlich ist. Eine Form aber ist nicht denkbar ohne Gegenstand, und dieser macht die Materie der Form aus. Folglich ist in der Verstandeswelt nicht bloß die Form, sondern auch Materie enthalten. Ohnehin ist die Sinnenwelt eine Nachbildung der Verstandeswelt; was jene enthält, davon muß das Muster in dieser vorhanden seyn; jene begreift aber Materie und Form in sich; also dürfen beyde auch nicht in dieser vermischt werden.

Jedes höhere Wesen bringt durch innere Kraft ein anderes ihm ähnliches, aber minder vollkomnes hervor. Wie das Urprincip den ersten Verstand, als das Mindervollkomne, aber doch dem Wesen des Urprincips Analoge erzeugte; so erzeugt der erste Verstand wiederum die allgemeine Weltseele, die in der Reihe der obersten Principien das dritte ist. Der erste Verstand gieng aus dem Urprincipe hervor, ohne daß dies eine Veränderung erlitt; auf gleiche Weise geht die allgemeine Weltseele aus dem ersten Verstande ohne alle Veränderung dieses hervor. Sie ist als unmittelbare Emanation des ersten Verstandes ebenfalls göttlich und vollkommen, hat daher ihren Wohnsitz nicht in der irdischen und sublunarischen Region, und ist überhaupt nicht mit der Seele, welche die Sinnenmaterie bewohnt, zu verwechseln. Ihre Region ist der reine obere Himmel, zu dessen Erleuchtung sie dient. Einige abweichende Nebenbestimmun-

gen abgerechnet ist diese ganze Plotinische Vorstellungsart mit der Platonischen dieselbe. Plato nahm auch als oberste Principien die Gottheit, den göttlichen Verstand, und die aus der Gottheit hervorgehende Weltseele als formende Kraft an. Plotin unterscheidet eben so das Urprintip, den ersten göttlichen Verstand, und die obere Weltseele. Aus diesen ist die Plotinische Trias verbunden. Der letztere trent nur die Materie nicht von dem Urprincipe, als welche er ebenfalls aus diesem emaniren läßt; anstatt daß Plato der Materie eine ewige Existenz neben der Gottheit einräumte, und sie dieser entgegensetzte. Auch ist das innere Verhältniß der Plotinischen Trias, die Art der Emanation eines Princips aus dem andern, verschieden von der Platonischen Vorstellung des Verhältnisses der Weltprincipien.

So wenig die Verstandeswelt als das höhere Universum ohne Seele seyn konte, eben so wenig konte die Sinnenwelt ohne dieselbe seyn, die doch eigentlich nur ein entfernterer Grad der Emanation aus der Gottheit, und eine schwächere Copie der Verstandeswelt war. Die Sinnenwelt grenzt zunächst an die Verstandeswelt, die Seele der Sinnenwelt grenzt also auch zunächst an die Seele der Verstandeswelt; jene ist folglich wiederum aus dieser entstanden. Plotin nent die Weltseele als die Erzeugerinn des Lebens und der Mannichfaltigkeit der Formen die Venus; weil es eine Weltseele der Intellectualwelt und der Sinnenwelt giebt, so unterscheidet er denn auch eine himlische und eine irdische Venus. Die Seele der Verstandeswelt kann aber nicht wirken, ohne selbst eine Veränderung zu erleiden, und diese besteht in der Empfindung und Vegetation; so erzeugt sie ihr Ebenbild, die irdische Seele überhaupt,

die

die sich in der organisirten Natur, in Thieren und Menschen, wirksam beweist. Da die Seele der Sinnenwelt aus dem Lichte entsprungen ist, so kann sie selbst nichts anders als Licht seyn; aber, als schon der Materie näher und verwandter, ist das Licht derselben unreiner und unvollkomner, und es nimt im Grade der Unvollkommenheit zu, je tiefer es sich zur Materie herabsenkt. Plotin hatte bey der Intellectualwelt eine Dreyheit der Principien in herabwärts gehende Stufen der Vollkommenheit unterschieden; er unterscheidet diese auch in Ansehung des Lichts bey der Sinnenwelt. Das Licht der Sinnenwelt überhaupt ist das höchste Princip des irdischen Lichts; dann folgt die Sonne und zunächst der Mond. Mit dem irdischen Lichte begint die Seele der Sinnenwelt; was jenseits desselben ist, gehört der Intellectualwelt an. Aus dem geringern Grade der Vollkommenheit der Sinnenwelt wußte nun Plotin auch alle ihre Eigenschaften, die sie im Gegensatze mit der Intellectualwelt hat, herzuleiten. Die letztere ist eine Einheit, ohne Theile, ohne Verschiedenheit des Orts, ohne Mangel und Feindschaft; sie ist ein Inbegriff von lauter wahren Substanzen, ewigen und vollkomnen Wesen. Die erstere, als aus der intellectualen Weltseele entsprungen und geringer an Kraft, kann die Eigenschaften derselben nicht besitzen. Sie ist vielfach, ist aus Theilen zusammengesetzt, die durch den Ort von einander getrent sind, ist sterblich und unvollkommen, hat Mangel und Feindschaft, so daß ihre Theile sich gegenseitig aufheben und zerstören. Alles Veränderliche, Mangelhafte, Widerstreitende, ist nun ein Gegenstand der Sinne. Weil das Sinnliche eine Trennung durch Verschiedenheit des Orts voraussetzt, so bedurfte auch der Raum einer beson-

dern

dern Erklärung. Die Zahl der Kräfte des göttlichen Verstandes, sagt Plotin, ist unendlich. Jede dieser Kräfte ist unablässig in Wirksamkeit, und verursacht dadurch eine unendliche Quantitätsreihe in der Succession. Indem aber alle die zahllosen Kräfte im göttlichen Verstande zugleich in Wirksamkeit sind, bringen sie dadurch die unendliche Ausdehnung hervor, die also kein wahrer Raum, sondern nur die simultane Wirkung der göttlichen Verstandeskräfte ist. Der Raum ist nur ein Analogon von einer äussern Erscheinung, und sofern ohne die Wirkung der göttlichen Verstandeskräfte überall nichts vorhanden seyn würde, auch die Bedingung von jener; aber er ist eigentlich nur im Verstande vorhanden und kein wirklicher Gegenstand der äussern Sinne. Die Schwierigkeit, wie aus Einer Weltseele sich so viele numerisch verschiedene Seelen, als Thiere und Menschen sind, herleiten, oder wie sich diese numerische Verschiedenheit auf die einfache Weltseele zurückführen lasse, ist schon oben berührt worden. Sie war und blieb troz aller vom Plotin aufgewandten Bemühungen unauflöslich. Auch von der Ursache, wodurch die Seelen aus der Intellectualwelt, in welcher sie glücklich und vollkommen existirten, in die Sinnenwelt herabgetrieben wurden, wie Plotin jene angab, ist bereits gesprochen worden. Nur bestimt er hier, wo er das Verhältniß der Sinnenwelt zur Gottheit erörtert, Manches noch genauer. Das Wesen der Seele ist aus mehrfachen Principien hervorgegangen. Die Denkkraft floß aus dem ersten göttlichen Verstande; die Bewegkraft (das Begehrungsvermögen) aus der intellectualen Weltseele, die zunächst aus dem Verstande emanirte; hingegen das Vermögen der Empfindung und der thierischen Ernährung floß aus der

Seele

Seele der Sinnenwelt. Vermöge dieser mehrfachen Abkunft und als Individuum hat jede Seele ihre eigenen Neigungen und Gesinnungen. Wenn sie vermöge dieser sich nach der Trennung von der Intellectualwelt, und nach der Verbindung mit einer ihrer individuellen Tendenz angemessenen Form sehnt, so wird sie auch von der Intellectualwelt entfernt, und es bleibt ihr nichts übrig, als eine solche Form zu beleben, d. i. sich mit einem Körper zu verbinden. Die Procedur aber ist hierbey diese: Der Gedanke geht aus dem ersten Verstande in die intellectuale Seele über, und vereinigt sich hier mit der Bewegkraft; ausgerüstet mit dieser steigt er in die Sinnenwelt herab, und bekleidet sich zuvörderst in der Region des obersten Himmels mit einem Körper, weil er sonst nicht in die sublunarische Welt eintreten könte. Mit diesem Körper bekomt die Seele Phantasie und Gedächtniß. Dann endlich begiebt sie sich zur Seele der Sinnenwelt, und von dieser nimt sie die Vermögen der Empfindung, der Vegetation und der irdischen Begierden an. Dieses Herabsteigen der Seele von einer vollkomnen Weltseele zur andern machten die Nachfolger des Plotin auch durch Anwendung auf die verschiedenen Lichtsphären, welche die Seele durchwandre, noch deutlicher. Die Seele begiebt sich zuerst in den Thierkreis und die Milchstraße; von da geht sie zu den niedern Planetensphären herab. In jeder von diesen fängt sie an, das Vermögen zu einer besondern Art von Thätigkeit anzunehmen und zu äussern. Im Saturn äussert sich das Vermögen zu schliessen; im Jupiter das Vermögen der Begierden und Affecten; in der Sonne das Vermögen zu empfinden, zu meynen und sich einzubilden; in der Venus das Vermögen der Begierden der Geschlechtslust; im Merkur

das

das Vermögen zu reden und Redende zu verstehn, endlich im Monde das Vermögen zu zeugen *). Es scheint aber dies nur eine grillenhafte Deutung zu seyn, die durch mystische und allegorische Träumereyen veranlaßt ist.

Nach den bisherigen Erörterungen im Einzelnen läßt sich das System des Plotin über die Natur der Gottheit und ihr Verhältniß zur Welt in einer kürzern und bestimtern Uebersicht darstellen. Erstlich: Das Urprincip ist im Mittelpunkte alles Vorhandnen. Sein Wesen ist absolute und reine Wirksamkeit, ewig nothwendig durch sich selbst bestimt. Zweytens: Der erste Act der absoluten Wirksamkeit Gottes ist der erste Verstand. Er ist das reinste Licht, das den Mittelpunkt im Kreise umschließt. Sein Wesen ist ebenfalls wahrhafte Realität und reine Wirksamkeit. Drittens: Der unmittelbare Ausfluß des ersten Verstandes ist die intellectuale Weltseele, die den zweyten Kreis um das Urprincip bildet. Dies stimt mit der cabbalistischen Vorstellungsart überein, welche im Wesentlichen dieselbe mit der des Plotin ist. Viertens: Aus der intellectualen Weltseele geht die Seele des Himmels hervor, der reinen obern Welt, die bis an die sublunarische Sphäre reicht. Fünftens: Aus der Seele des Himmels fließt die Seele der Sinnenwelt, deren endliches emanatives Product die Materie (die Finsterniß, das Aufhören alles Lichtes) ist. Sechstens: In dem ersten Verstande sind die Formen und Muster aller Dinge enthalten, welche derselbe durch eine Reflexion auf sich selbst erzeugt. Der erste Verstand ist daher das Urbild des Weltalls, er ist das Urgeschlecht von allen Gattungen, Arten und Individuen.

*) Macrob. in Somn. Scip. I, 12.

viduen. Die Formen haben Substantialität und Kraft, und sind dadurch fähig, die Materie zu beleben und zu bilden. Siebentens: Die besondern Seelen, die Geschlechter, die wirksamen allgemeinen Naturkräfte, sind nichts anders, als solche Formen, die aus dem Verstande in die intellectuale Weltseele, und aus dieser stufenweise in die niedern Seelen bis endlich in die Materie übergehn. Es herscht aber unter den Formen sowohl unter einander selbst, als mit dem ersten Verstande, die innigste Verknüpfung. So wenig der erste Verstand von seinem Urquelle, der Gottheit, so wenig können die niedern und die besondern Seelen vom ersten Verstande getrent werden, weil sie alle in diesem ihre Wurzel haben. Selbst die körperlichen Substanzen sind nicht vom Verstande abgesondert. Denn die Seelen sind nicht in den Körpern, sondern die Körper in den Seelen enthalten, die die Materie als Formen derselben umschliessen, und dadurch dieselbe mit dem ersten Verstande in eine unzertrenliche Verbindung bringen. Achtens: Ungeachtet der Verstand die unendliche Mannichfaltigkeit der Wesen begreift, so ist er dennoch eine absolute untheilbare Einheit, und jene Mannichfaltigkeit ist keine örtliche Verschiedenheit. Der Verstand gleicht einer Seele, die mannichfaltige Kentnisse besitzt, ohne darum mannichfaltig zu seyn. Er ist das Geschlecht, das viele Individuen unter sich befaßt, und darum doch nicht mehr und nicht weniger als Ein Geschlecht ist. Die Sinnenempfindung des Mannichfaltigen ist nur etwas Scheinbares; der Verstand führt Alles auf Einen Begriff zurück *).

Einer

*) Das System des Plotin führt, wie man sieht, auf Spinozismus hin. Nur sind das reine und das empirische

Einer der berühmtesten und gelehrtesten Schüler des Plotin war Porphyrius, oder, wie er eigentlich mit seinem Geburtsnamen hieß, Malchus, gebohren zu Tyrus im J. C. 233, ein Mann von sei-

sche Denken noch nicht scharf genug bey ihm geschieden, und daher wird das reine Denken der Substanz immer noch mit empirischen Merkmalen von ihm vorgestellt; anstatt daß der Spinozismus das reine und das empirische Denken einander strenge entgegensetzt. Plotin suchte auch den Erscheinungen die Substantialität dadurch zu erhalten, daß er sie intellectualisirte; darin liegt der Grund von den Inconsequenzen seines Pantheism, die dem Spinozism nicht vorzuwerfen sind. Die Verbindung des Intellectualen mit einem empirischen Merkmale (dem Lichte) führte auch zur Schwärmerey und entstand aus Schwärmerey; denn das reine Licht konte nur durch Ekstase angeschaut werden. Aber zur Läuterung der rationalen Theologie, und zur Aufdeckung aller damit verbundenen Schwierigkeiten, hat das Plotinische System viel beygetragen. Die hohe Anstrengung dieses Philosophen, jene Schwierigkeiten zu lösen, hat das Transscendente des Gegenstandes erst recht hervorgehoben, und obgleich die spätern Weltweisen sich dadurch nicht abschrecken liessen, über den Gegenstand zu vernünfteln, so ist doch ihr Beyspiel nicht so lehrreich für uns, wie das im Systeme des Plotin aufgestellte. Mancher andern Nebenvortheile will ich hier nicht umständlich erwähnen, welche die Philosophie den Studien des Plotin verdankt. Es gehört unter andern auch dahin, daß sich dadurch die Schwächen des Platonismus, oder der Theorie von den allgemeinen Begriffen, als Producten des reinen Verstandes und transscendentalen Realprädicaten der Objecte, erst recht deutlich geoffenbart haben. — In der Darstellung des Plotinischen Systems bin ich übrigens größtentheils dem Hrn. Tiedemann gefolgt, der einen sehr ausführlichen mit seinem eignen Raisonnement durchwebten Auszug aus den Enneaden des Plotin geliefert hat (Geist der specul. Phil. B. III).

feuriger Phantasie und melancholischem Temperamente, also für eine Art zu philosophiren, wie die des Plotin war, in einem vorzüglich hohen Grade empfänglich. So wie er selbst wähnte, sich in die Ekstase, die Bedingung des Philosophirens, versetzt zu haben, so traute er auch den Erscheinungen, die ihm der exaltirte Sinn darstellte, als Realitäten, und wurde in seiner Lebensbeschreibung der gläubige Erzähler der Erscheinungen und Wunder, die sein Lehrer gehabt und bewirkt haben sollte. Als gelehrter Philosoph hatte er die Werke der ältern Weltweisen, des Plato und Aristoteles hauptsächlich, studirt; zu den Büchern des letztern sind von ihm noch Commentare übrig, und waren im Alterthume mehrere vorhanden, die sehr geschätzt wurden; seine Einleitung zu den Kategorieen des Aristoteles besonders hat durch Zufall auf die scholastische Philosophie des Mittelalters den entscheidendsten Einfluß gehabt; allein er studirte doch jene Werke, wie alle seine Zeitgenossen, nicht mit unbefangenem Geiste, sondern aus dem Gesichtspunkte und in der schwärmerischen Gemüthsstimmung, wozu ihn seine Lehrer, und unter diesen vornehmlich Plotin, geführt hatten. Die Alexandrinische Philosophie fand damals an den Gnostikern und Christen sehr eifrige und intolerante Gegner. So sehr auch der Gnosticismus der Alexandrinischen Denkart in den Hauptsätzen ähnelte, so wich er doch auch in manchen Stücken von dieser ab, und der fanatische Eifer der Parteyen machte unbedeutende Abweichungen zu wichtigen Differenzen. Noch mehr aber waren die Christen gegen die sogenanten heydnischen Philosophen empört. Denn mit dem christlichen Dogmatismus, wie er damals vorgestellt wurde, konte sich freylich die heydnische Philosophie nicht vertragen, und diese

mußte

mußte ganz verdrängt und unterdrückt werden, sobald jener herschend wurde. Es entstand daher ein lebhafter Streit der heydnischen Philosophen, der Gnostiker und der Christen, der mehr Jahrhunderte hindurch, oft mit hoher Bitterkeit und Animosität, fortgeführt wurde. Plotin hatte gegen die Gnostiker geschrieben, die doch mehr als eine philosophische, wie als religiöse, Partey betrachtet wurde. Der Kampf, welchen er zu bestehen hatte, war deßhalb nicht so schwer. Porphyr aber schrieb gegen die Christen, und ward dadurch in eine sehr heftige vielseitige Fehde verwickelt *).

Im Wesentlichen war Porphyr ein Anhänger des Plotinischen Systems, und suchte dasselbe in seinen einzelnen Theilen zu ergänzen, weiter aufzuhellen und zu begründen. Er war aber auch Eklektiker, und schloß sich daher in einigen Punkten näher an Plato und Aristoteles an, als sein Lehrer gethan hatte. Selbst die damals allgemein verbreitete Methode des philosophischen Unterrichts, über Bücher jener beyden Weltweisen zu commentiren, konte hierzu Veranlassung geben. Die Behauptung des Plotin, daß auch den Thierseelen Vernunft zukomme, weil die Natur des Seelenwesens überhaupt einartig sey, suchte Porphyr noch durch besondere empirische Gründe zu verstärken, die er aber doch vom Aristoteles, Strato dem Physiker, und dem Plutarch entlehnte. Er vertheidigte auch gleich seinem Lehrer die Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele, und trente die örtliche Existenz von derselben. Den Körper ließ er aber nicht für einen Ort der Seele gelten, sondern er erklärte die Verbindung zwischen Seele und

*) Er starb im J. 304.

und Körper als ein Verhältniß (σχεσις) beyder, ohne daß doch die Seele mit dem Körper wirklich vermischt und ihm gegenwärtig wäre. Das Hervorbringen des Verhältnisses der Seele zum Körper ist in ihrer Neigung gegründet, durch welche eine Kraft von ihr ausgeht, die den Körper determinirt. Diese Kraft ist eine niedere Seelenkraft, welche eine ideale Ausdehnung hat, und vermöge derselben mit dem Körper verbunden seyn kann. Die Seele an und für sich kann auch in die Entfernung wirken, und es bedarf dazu keiner körperlichen Berührung, weil sie unausgedehnt und ohne alle Theile ist, folglich überall gegenwärtig seyn kann. Porphyr erklärte die Einwirkung der Seele auf den Körper mehr durch einen Machtspruch, als durch einen Grund, den die Erfahrung oder die Natur des empirischen Bewußtseyns beym Wirken der Seele bestätigt hätte. Auch die Lehre von den Dämonen wurde vom Porphyr weiter entwickelt und genauer bestimt; so wie er ebenfalls zur Erläuterung der Theorie des Plotin vom Urprincipe, oder der obersten Gottheit, einiges beyzutragen suchte.

Obgleich Jamblich, der Schüler des Porphyr, seinen Lehrer an Celebrität unter seinen Zeitgenossen bey weitem übertraf, so blieb er doch an Talenten, Kentnissen und Verdiensten um die Philosophie weit hinter ihm zurück. Er lebte unter der Regierung Constantin's des Großen, wo der Glauben an Magie und Theurgie, an die Möglichkeit eines vertrauten Umgangs mit höhern Geistern, an Wundergaben, allgemein verbreitet war, und nicht bloß in den christlichen, sondern auch in den angesehensten heydnischen Philosophen seine Anhänger und Vertheidiger fand. Alle Moralität wurde damals auch von den heydnischen Philosophen auf eine mystische Frömmeley

sey zurückgeführt. Jamblich benutzte die Stimmung seines Zeitalters, vielleicht absichtlich, und insofern über dasselbe erhaben, wenn er auch dabey als Betrüger erschien, vielleicht aber auch durch seine eigene Schwärmerey betrogen, und dieses letztere ist das Wahrscheinlichste. Er war nicht bloß entschiedener Anhänger des Plotinschen Systems, sondern verlor sich auch noch mehr in die Träumereyen desselben. Der Mysticismus ging ganz in seine praktische Lebensart über, und diese, nicht eben sein philosophisches Verdienst, war es, die ihm den hohen Ruf, und den Beynamen des Göttlichen erwarb, wodurch er von seinen Zeitgenossen und Schülern geehrt wurde. Als philosophischer Schriftsteller ist Jamblich nur ein mittelmässiger Compilator. In seiner Lebensgeschichte des Pythagoras erscheint dieser als ein Wundermann. Unter den Schülern des Jamblich waren mehrere, die zu ihrer Zeit sehr in Ansehn standen, aber als Eklektiker, als Ausleger des Plato und Aristoteles, in Hinsicht auf die Geschichte der Philosophie selbst weiter nicht merkwürdig sind. Dahin gehören unter andern Dexippus, Maximus aus Byzanz, Olympiodor aus Alexandria u.a.

Erst späterhin beginnt mit dem Proklus aus Lycien eine neue Reihe Alexandrinischer Philosophen, die etwas Eigenthümliches hatten. Proklus wurde gebohren nach der Angabe seines Lebensbeschreibers, des Marinus, im J. C. 410, und starb 485. Er studirte die Philosophie zu Alexandria, und nachher zu Athen unter der Anleitung des Syrianus, Olympiodor und Plutarch, des Sohnes vom Nestorius, von welches letztern Tochter Asklepigenia er in der Chaldäischen Magie unterrichtet wurde. Er ließ sich auch in die Eleusinischen Mysterien einwei-

hen. Nach dem Tode des Syrian folgte er demselben auf dem Lehrstuhle der Philosophie nach. Ausser einer nicht gemeinen philosophischen Gelehrsamkeit, die sich Proklus erwarb, suchte er sich in den Besitz aller Kentnisse zu setzen, die nur irgend mit Magie zusammenhingen, da das philosophische Ansehn beym Publicum sich mehr auf diese Kentnisse, als auf bloße philosophische Gelehrsamkeit stützte, und überhaupt der Genius des Zeitalters einmal nach überirdischer Weißheit strebte. Vornehmlich war er einer von denen, die die magischen und theurgischen Lehren schon aus dem entferntesten Alterthume herleiten wollten. Er sammelte angeblich Hermetische, Orphische und Zoroastrische Schriften, die Lehren der Magie und Theurgie enthielten, und erst damals oder kurz vorher untergeschoben waren, und glaubte an ihre Echtheit. Diese dienten ihm denn zum Beweise des ehrwürdigen Alterthums seiner geheimen Wissenschaften und Künste, und oft zur Bestätigung dieser selbst. Daß er die Ekstase zur Bedingung des wahren Philosophirens machte, und sich in diesen Zustand zu versetzen suchte; daß er sich eines Anschauens der Gottheit und des Umganges mit höhern Wesen rühmte, daß er endlich sich für einen Wunderthäter ausgab, läßt sich nicht anders von ihm erwarten. Proklus gab auch deßwegen öfters Träume vor, worin ihm bald diese, bald jene Gottheit erschien, und ihm rieth, was er zunächst thun sollte. Als er zuerst von Alexandria nach seiner Heymath zurückkehrte, ermunterte ihn auf der Reise Minerva im Traume, nach Athen zu gehn, und den Unterricht der dortigen Philosophen zu benutzen, welchen Rath er auch in der Folge zu seinem Vortheile befolgte. Schon in seinen Kinderjahren erschien ihm einmal Apollo, und befreyte

freyte ihn von einer tödtlichen Krankheit. Diese Erscheinungen hatte er in mehrern wichtigen Verhältnissen seines Lebens *).

Es war charakteristischer Grundsatz der Alexandrinischen Philosophie, daß alles Vorhandne aus Einem Principe abstamme, welches, ob es gleich der Grund der unendlichen Mannichfaltigkeit der Dinge war, doch selbst eine absolut einfache Substanz seyn sollte. Soviel Fleiß und Scharfsinn die Vorgänger des **Proklus** auch darauf gewandt hatten, diesen Satz zu befestigen und begreiflich zu machen, so waren doch viele Schwierigkeiten zurückgeblieben, die sich am auffallendsten bey der Anwendung desselben zur Erklärung der Sinnenerscheinungen offenbarten. **Proklus** wagte also neue Versuche, das Princip des Alexandrinischen Systems zu sichern und in seiner Anwendung aufzuhellen. **Erstlich**: Die Mehrheit kann nicht vor der Einheit hergehn; denn in diesem Falle würde das Erste (die Einheit) eine Vielheit seyn, und diese Vielheit wäre gleichwohl ohne Einheit; denn vor der Einheit ginge erst die Vielheit her. Die Einheit aber, die aus der Vielheit entstände, wäre Einheit und nicht Einheit zugleich. Dies letztere ist aber so wenig möglich, als daß eine Vielheit ohne Einheit sey, folglich kann überhaupt die Vielheit nicht vor der Mehrheit hergehn. **Zweytens**: Die Einheit und Vielheit können auch nicht ursprünglich zugleich seyn. Wäre dies, so würde die Vielheit an und für sich genommen (als specifisch verschieden von der

*) S. *Marini* vita *Procli;* ed. Fabric. Hamb. 1700. 4. Vergl. de Burigny Leben des **Proklus**, in **Hißmann's** Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte B. IV.

der Einheit) ohne Einheit seyn; dieses ist aber unmöglich, und die Einheit an und für sich genommen wäre zugleich Vielheit, was ebenfalls unmöglich ist. Drittens: Die Mehrheit muß demnach vor der Einheit hergehn; soferne sie wesentliche Einheit ist, ist sie von der Mehrheit specifisch verschieden; die Vielheit geht der Einheit nach, und hat an ihr wesentlich Antheil; aber umgekehrt die Einheit geht nicht der Vielheit nach, sondern ist von dieser unabhängig. Ein wesentliches und absolutes Eins muß demnach allem vorausgehn, aus welchem die Vielheit entspringt. Dieses absolute Eins theilt sich allen Dingen mit, und wird durch Vervielfältigung seiner selbst zur Vielheit. — Proklus benutzte bey dieser Beweisführung der Einheit des Urprincips das Raisonnement der Eleatiker, so wie es Plato in seinem Parmenides vorgetragen hat. Er stellt daher dieselbe Argumentation auch in folgender Form dar: Das Vorhandne ist entweder Vieles ohne Einheit; oder Eines und Vieles zugleich. Ist das Erste, so folgt, daß überhaupt gar nichts ist. Alles ist alsdenn zahllos, weil keine Einheit darin ist; alles ist sich ähnlich, weil nichts ein bestimtes Ding (eine Einheit) ist; alles ist sich aber auch zugleich unähnlich, wiederum weil das Eins fehlt, worin die Dinge zusammentreffen könten. Ist das Zweyte; so wird damit alle Veränderung aufgehoben. Das Eins kann weder seinen Zustand, noch seinen Ort verändern, weil es sonst gleich in die Mehrheit übergehen würde. Ist das Dritte, so hat entweder die Vielheit Theil an der Einheit, oder die Einheit hat Theil an der Vielheit, oder Beyde haben Theil an einander, oder Keines hat Theil am Andern. Hat Keines Theil an dem Andern, so ist die Vielheit ohne Einheit, und das ist ungereimt. Haben

ben Beyde Theil an einander, so muß ein Drittes vor-handen seyn, wodurch sie vereinigt werden, und dies dürfte weder Eins noch Vieles seyn; was ebenfalls ungereimt ist. Es muß also eine absolute Einheit geben, die ohne die Vielheit besteht, ohne welche die Vielheit nicht seyn würde, die also der oberste Grund und die Quelle aller Vielheit ist. — Noch ein anderer Beweis, welchen Proklus für die Einheit des Urprincips führte, ist dieser: Es giebt nur Ein Princip, oder es giebt viele. Wenn viele angenommen werden, so sind diese entweder schlechthin heterogen, und wirken nicht auf einander; oder sie sind einerley, und in gegenseitiger Wirksamkeit. Ferner, sie sind entweder unendlich, oder endlich. Sie können aber zuvörderst nicht heterogen seyn; denn sie würden ausser aller Gemeinschaft zu einem Ganzen sich befinden, nicht gemeinschaftliche Principien der Dinge seyn; es wäre eine Vielheit und keine Einheit, und so keine Verknüpfung möglich. Also muß eine Homogeneität unter den Principien statt finden; diese selbst aber, als Grund der Verbindung der Principien, muß über sie erhaben und von ihnen unabhängig, mithin absolute Einheit seyn. Die Principien können zweytens auch nicht unendlich an Zahl seyn. Wären sie es, so sind die aus ihnen entstandenen Dinge ebenfalls zahllos, oder nicht. Sind diese zahllos, so giebt es zwey Unendlichkeiten von Wesen, die Unendlichkeit der Principien, und die Unendlichkeit der aus ihnen entstandenen Dinge, und das widerspricht sich. Sind die entstandenen Dinge nicht zahllos, so sind die unendlich seyn sollenden Principien nicht sämtlich Principien, weil aus dem Zahllosen nichts durch die Zahl Begrenztes werden kann. Ueberdies würde die Unendlichkeit der Principien alle Wis-

senschaft der Dinge unmöglich machen. Die Principien müssen also endlich an Zahl seyn, oder vielmehr es muß ein Princip aller Zahlen geben, die absolute Einheit. — Der letzte Beweis des Proklus endlich für die Einheit des Urprincips ist folgender: Nur dasjenige kann das Princip aller Dinge seyn, an welchem alle Dinge Theil nehmen, welches das Seyn der Dinge begründet, und ohne welches also kein Ding seyn würde. Für ein solches Princip kann das Leben nicht gelten; denn nicht alle Dinge haben am Leben Theil. Auch nicht der Verstand, weil nicht alle Dinge denken; auch nicht die Existenz, weil nicht alle Dinge absolut existiren, sondern entstehn und verschwinden; es bleibt demnach nichts übrig, was Princip seyn könte, als die Einheit; denn ohne die Einheit ist überall nichts *).

In der Art der Ableitung der Mannichfaltigkeit der Dinge aus der Ureinheit weicht Proklus vom Plotin ab. Das oberste Princip stellt die Dinge dar (παραγεται), ohne aus sich selbst herauszugehn, ohne also selbst verändert zu werden. Fände eine Veränderung in ihm statt, so würde es damit aufhören, eine Ureinheit zu seyn. Die Möglichkeit des Her-

*) Proklus hat hier, wie seine Vorgänger, den logischen Begriff der Einheit, der Princip alles Denkens und Erkennens ist, mit der Einheit, als materiellem Princip aller Substanzen, verwechselt. Jene kann und muß statt finden; aber es folgt daraus nicht, daß nicht die materiellen Substanzen viele Principien haben könten. Auf jener Verwechslung beruht die scheinbare Bündigkeit aller vom Proklus vorgebrachten Beweise für die Einheit des Urprincips aller Dinge. Sobald aber jene Verwechslung aufgedeckt, und der täuschende Schein derselben hervorgehoben ist, ist auch damit die Bündigkeit der Beweise vernichtet. S. Procl. Institt. Theol. init. — Eiusd. in Theolog. Platonis I, 3 sq. II, 1. p. 73 sq.

Hervorbringens aber gründet sich auf den Ueberfluß an Kraft. Denn wäre ein Mangel an dieser, so könte das Ding sich selbst nicht erhalten, vielweniger könte es andere Dinge hervorbringen. Es fließt hieraus auch, daß das Hervorgebrachte kein Theil des Hervorbringenden ist, weil das leztere nichts von sich selbst absondert. Auch ist das Hervorbringen kein Uebergang des Wesens des Hervorbringenden in eine andere Form; sondern es ist eine Vervielfältigung des Hervorbringenden von sich selbst durch den Ueberfluß seiner Kraft (die Zeugungskraft). Das Hervorgebrachte kann aber dem Hervorbringenden nie gleich seyn, weil jenes allemal unvollkomner, als dieses, ist; aber jenes ist diesem ähnlich, eben weil es von ihm hervorgebracht wird. Weil endlich beym Hervorbringen das Hervorbringende nicht aus sich selbst herausgeht, so bleibt auch das Hervorgebrachte in ihm, und geht nicht aus ihm heraus. Die Ursache wird nehmlich durch das Wirken nicht verändert, sondern die Wirkung ist immer in der Ursache enthalten. Man kann inzwischen das Hervorgebrachte als ausser dem Hervorbringenden existirend betrachten, sofern jenes von diesem verschieden ist. Die Einheit kann nun nicht anders wirken, als wie ihrer Natur gemäß (Ενιαιως); sie kann folglich zunächst nur Einheiten erzeugen, die der Ureinheit am verwandtesten, und die vollkommensten Einheiten (Ενα̃δες αυτοτελεις) in ihrer Art sind. Proklus nahm also nicht mit Plotin den ersten Verstand als das unmittelbare Product der Ureinheit an, sondern Zahlwesen, die, wie er sich durch eine seltsame Täuschung der Phantasie vorstellte, zwar der Ureinheit ähnlich, aber nicht völlig gleich seyn sollten. Er nent sich aber nicht selbst als den ersten Urheber dieser Vorstellungsart, sondern

dern beruft sich auf einen andern Philosophen, der sie schon vor ihm gehabt habe. Wie aus der Erzeugung der Einheiten durch das Ureins nach und nach die Vielheit hervorgehe, wird dadurch begreiflich gemacht, daß allemal die niedere Einheit unter der höhern steht, folglich die Einheit herabwärts immer mehr Vielheit wird.

In der Reihe der Zahlen folgt zunächst auf die Einheit die Zwey (Dyas). Es entspringen aus der Einheit zunächst zwey andere Principien. Diese sind die Unendlichkeit oder Uneingeschränktheit, und die Endlichkeit oder Eingeschränktheit. Sie sind die Principien aller Dinge nächst der Einheit; denn sie finden sich in den Dingen, und vor dem Eingeschränkten oder Uneingeschränkten muß die Eingeschränktheit oder Uneingeschränktheit hergehn. Beyde Principien lassen noch ein Drittes übrig, das Princip der Verbindung oder der Mischung. Diese drey Principien waren dem Proklus die obern Einheiten (ἑναδες ὑπερουσιαι); denn sie sind die Bedingungen aller wirklich vorhandenen Wesen, und als solche die obern Götter. Aus ihrer Verbindung gieng zuerst die wirkliche Substanz (ουσια, ον) hervor. Sie ist eine Vereinigung des mannichfaltigen Seyns, und Proklus bezeichnet sie daher auch durch den Namen: Ein Vieles (ἑν πολλα). Zur Substanz gehören unmittelbar Schönheit, Wahrheit und Ebenmaaß. Ohne die erstere wäre die Verbindung nicht gut; denn das Höchste kann keine Verbindung seyn; ohne die andere wäre die Substanz nichts Wirkliches; und ohne das dritte wäre überhaupt keine schickliche Verbindung möglich. Die wirkliche Substanz wird durch die Monas mittelst der Veränderung gezeugt, oder die wirkliche Substanz geht

aus

aus sich selbst hervor, und bewirkt dadurch das Leben. Die wirkliche Substanz enthält also ein Uneingeschränktes, ein Eingeschränktes, und das Leben. Sie ist folglich wiederum eine Dreyheit. Aber das Leben entwickelt sich abermals in eine Dreyheit. Es drückt nehmlich eine Veränderung der Mischung und Sonderung der wirklichen Substanz (der intellectualen Formen) aus. Oder aus dem Leben geht der Verstand, und aus dem Verstande die Seele hervor *).

Eine nothwendige Folge aus dem Alexandrinischen Systeme, sowohl wie es Plotin, als wie es Proklus aufstellte, war die Behauptung der Ewigkeit der Welt. Da diese aber der Mosaischen Schöpfungstheorie widersprach, so wurden die christlichen Philosophen lebhafte Gegner derselben. Proklus suchte sie deßwegen in einer besondern Schrift mit allen Gründen zu beweisen, die ihm sein Nachdenken und seine historische Kentniß der Philosophie nur darboten. Jene Schrift ist verloren; aber wir können doch die Argumente des Proklus aus dem Werke eines der gelehrtesten und scharfsinnigsten Bestreiter derselben, des Johann Philopon, des Grammatikers, der ein christlicher Philosoph war, kennen lernen. Es sind folgende: Erstlich: Hatte die Welt einen Anfang, so ist unbegreiflich, warum Gott sie nicht

*) Proklus machte die Monas zum obersten, die Dyas zum zweyten, und die Trias zum dritten Grundprincipe der Dinge. Aus der Trias entwickeln sich immer herabwärts neue Triaden. Dies wird so ausgedrückt: Die Monas gehört zur ersten und besten Trias; die Dyas zur zweyten Trias (wo mit dem Eingeschränkten und Uneingeschränkten die Mischung verbunden ist). S. Procl. in theol. Plat. III, 7 sq. IV, 1.

nicht früher schuf, da er sie doch von Ewigkeit her hätte schaffen können. Zweytens: Die Idee der Welt ist ewig im göttlichen Verstande; die Welt ist ein Abdruck dieser Idee, und steht folglich in nothwendiger Relation zu dieser. Alle relative Dinge aber sind zugleich, und also müssen auch die Welt und die Idee derselben zugleich ewig seyn. Drittens: Eine wirkende Ursache wirkt entweder immer, oder wirkt zuweilen nicht. Wirkt sie immer, so ist die Wirkung mit ihr zugleich vorhanden. Wirkt sie nicht immer, so muß eine andere Ursache sie zur Thätigkeit bringen. Dieses letztere geht entweder ins Unendliche, oder es muß eine ewig wirkende erste Ursache vorhanden seyn. Nun ist jenes undenkbar; also bleibt dieses übrig. Die Welt ist ewig, wie ihre Ursache. Viertens: Gott ist unveränderlich, weil jede Veränderung in ihm Mangel und Unvollkommenheit voraussetzen würde. Hätte Gott aber die Welt in der Zeit geschaffen, so würde er aus einem Nichtschöpfer ein Schöpfer geworden, mithin verändert seyn. Also kann Gott die Welt nicht in der Zeit geschaffen haben. Fünftens: Wenn die Welt entstanden ist, und wieder untergeht, so ist auch die Zeit mit ihr entstanden, und wird mit ihr aufhören. Demnach existirte einmal keine Zeit, und wird einmal keine Zeit existiren. Es existirt aber dermalen eine Zeit. Folglich war eine Zeit vor der Zeit, und wird eine Zeit seyn nach der Zeit. Beydes aber ist ungereimt. Die Welt ist also nicht entstanden, und wird nicht untergehn. Sechstens: Gott als ein allmächtiges Wesen kann zwar die Welt zerstören; aber als das allgütigste Wesen hat er nicht das Vermögen dazu. Wenn die Welt aber nicht zerstört werden kann, so kann sie auch nicht entstanden seyn. Ausser den hier angeführten Beweisen für die

Ewig-

Ewigkeit der Welt bringt Proklus noch zwölf andere vor, die aber mit den obigen im Wesentlichen zusammenlaufen. Gegen mehrere derselben hat schon Philoponus sehr scharfsinnig argumentirt, obgleich der Streit unentschieden blieb, da sich hier die Antinomieen der dialektischen Vernunft offenbaren und der Schlüssel zur Lösung derselben fehlte, den erst die kritische Philosophie entdeckt hat *).

Proklus hatte eine sehr große Zahl von Schülern, unter denen sich mehrere der trefflichsten und berühmtesten Commentatoren des Plato und Aristoteles befinden, deren Werke sich bis auf unsere Zeiten erhalten haben. Es gehören dahin Heliodor und Ammonius, Söhne des Hermias. Beyde lehrten die Philosophie zu Alexandria, und zwar zeichnete sich der letztere vorzüglich aus. Er war inzwischen mehr Erklärer älterer Philosophen, namentlich des Aristoteles, als Selbstdenker; aber er hatte eine richtigere und gesundere Auslegungsart, als die meisten seiner Vorgänger und Zeitgenossen, verfuhr mit Kritik, und ist dadurch für uns sehr nützlich geworden. Seine Commentare zu den Aristotelischen Büchern von den Kategorieen und de interpretatione sind überaus schätzbar. Noch verdienter machten sich durch ähnliche Arbeiten mehrere seiner Zöglinge, die im sechsten Jahrhunderte unter der Regierung des Kaysers Justinian blühten. Damascius, ein Syrer von Geburt, schrieb einen Commentar über die Plato-

*) S. *Io. Philopon.* contra Proclum de aeternitate mundi. Venet. 1535. fol. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. III. S. 542., wo die Argumente des Proklus im Geiste der ältern Philosophie vor Kant beurtheilt sind, wiewohl sich wiederum gegen die Gegengründe manches erinnern läßt.

Platonische Philosophie, und ein Werk über die Principien der Dinge, worin er Zweifel aufwarf und zu lösen suchte. Am meisten aber that sich hervor Simplicius, aus Cilicien gebürtig. Er hatte sich ebenfalls zu Alexandria gebildet, und lebte hernach in Athen. Auf Befehl des Justinian mußte er nebst dem Damascius, Eulalius, und andern christlichen Philosophen flüchten, und begab sich zum Könige Chosroes von Persien, der für ihn und seine Freunde eine solche Achtung gewann, daß er ihre freye Wiederkehr und Sicherheit gegen Religionsverfolgung zu einer Friedensbedingung mit den Römern machte. Simplicius war unstreitig unter den Auslegern des Aristoteles der gelehrteste und scharfsinnigste. Er hatte die Werke der ältern griechischen Philosophen, so viele deren damals noch übrig waren, fast alle gelesen, und benutzte sie hauptsächlich zur Erläuterung des Historischen in den Aristotelischen Werken. Von dieser Seite ist ihm kein anderer Commentator des Aristoteles gleich zu setzen, und wir verdanken ihm viele historische Nachrichten über ältere Philosopheme und Fragmente aus verlornen Werken des frühern philosophischen Alterthums, die er seinen Commentaren eingewebt hat. Auch schränkte er seine philosophischen Studien nicht lediglich, wie manche seiner Zeitgenossen, auf den Plato und Aristoteles ein, deren Lehren noch dazu von ihnen im Geiste des Alexandrinismus gedeutet wurden; sondern er machte sich auch mit den übrigen griechischen Systemen vertraut, und erwarb sich dadurch eine unbefangenere philosophische Denkart, die in seinen Commentaren unverkenbar zu Tage liegt, und dieselben auf's rühmlichste von andern unterscheidet. Von seiner genauen Bekantschaft mit dem Stoicismus zeugt sein Commen-

men-

mentar zum Epiktet. Als heydnischer Philosoph wurde er in die Streitigkeiten mit den christlichen Philosophen verwickelt, und vornehmlich hatte er den Johann Philopon zum Widersacher, den er deßwegen öfter in seinen Commentaren, auch in Ansehung der Lehre von der Ewigkeit der Welt, nicht immer auf eine glimpfliche und feine Art behandelt und abfertigt *).

Je mehr sich in den nächsten Jahrhunderten nach Christi Geburt das Christenthum verbreitete, desto mehr Einfluß mußte es auch auf die philosophische Denkart des Publicums und den wissenschaftlichen Zustand der Philosophie selbst gewinnen. Man kann aber das Verhältniß im Allgemeinen, welches das damalige Christenthum zur Philosophie hatte, nach folgenden Merkmalen beurtheilen, die zugleich darüber Aufschluß geben, warum die heydnischen Religionen nicht in eine eben so lebhafte Collision mit der Philosophie geriethen und gerathen konten. Erstlich: Das Christenthum war in seiner Eigenthümlichkeit, das heißt theils als Lehre Christi und der Apostel, theils als spätere Deutung und Modification dieser Lehre durch die Kirchenväter, mit der Philosophie des Zeitalters verflochten, und erschien dadurch selbst als ein bestimtes philosophisches System. Daher auch die Christen zwar anfangs nur als eine jüdische religiöse Secte, aber in der Folge als eine besondere philosophische Parten, von den heydnischen Philosophen beurtheilt wurden. So wie aber die verschiedenen philo-

*) Vergl. die literarischen Notizen von den Auslegern des Aristoteles im ersten Bande der Werke des Aristoteles nach meiner Ausgabe.

philosophischen Parteyen der Griechen mit einander in beständiger Fehde wegen ihrer Grundsätze waren, bis die alexandrinischen Lehrer durch den von ihnen versuchten Eklekticismus einen Frieden unter denselben stiften zu können vermeynten; so entstand nach und nach durch hinzukommende besondere Ursachen, die im Wesen des Christenthums und den äussern Schicksalen desselben lagen, ein Streit zwischen der christlichen und der heydnischen Philosophie überhaupt. Zweytens: Das Christenthum hatte eine ganz andere Erkentnißquelle, als die heydnische Philosophie. Da es zuerst unter einer jüdischen Religionspartey sich bildete, und sich an das Judenthum anschloß, so nahm es die heiligen Bücher des alten Testaments, hauptsächlich die Mosaischen, als Codex und Kanon nicht bloß der Reflexion, sondern auch der Weißheit überhaupt an, und legte dem Inhalte derselben eine apodiktische Gewißheit bey vermöge seines Ursprungs aus der unmittelbaren Offenbarung der Gottheit. Dieser Ursprung, sofern er einmal Artikel des religiösen Glaubens geworden war, ließ kein Vernünfteln über den Inhalt jener Bücher weiter zu; dieser Inhalt kam von Gott her; wie durfte die Vernunft sich unterfangen, die Wahrheit desselben zu bezweifeln? Die Bücher des neuen Testaments, als die Urkunden des Christenthums im engern Sinne, wurde ebenfalls für Werke göttlicher Abkunft angenommen, und so auch ihrem Inhalte eine unverbrüchliche Gültigkeit beygemessen. Folglich wurde die Beurtheilung des Christenthums überhaupt der Vernunft entzogen. Gleichwohl enthielt das Christenthum überhaupt Sätze, die entweder aus dieser und jener Philosophie des Zeitalters geradezu hergenommen und entstanden waren, und folglich der raisonnirenden Kritik immer ausgesetzt blieben, oder

doch,

doch, sofern sie etwa original waren (wie die Mosaische Lehre von der Weltschöpfung, vom Ursprunge des Bösen) gerade deßwegen, weil sie göttlichen Ursprungs seyn sollten, die Prüfung der philosophirenden Vernunft am wenigsten ablehnen zu können schienen. Es war also der Natur der Sache nach eine Anfechtung des christlichen Religionsglaubens und aller geoffenbarten biblischen Lehren von Seiten der heydnischen Philosophen, wenn jene mit der Vorstellungsart dieser im Widerstreite waren, unvermeidlich. Aber der Kampf beyder Parteyen konte weder vermittelt, noch für die eine oder die andere entschieden werden, weil es an einem höhern Richter fehlte, welchen beyde gemeinschaftlich anerkant hätten. Die heydnischen Philosophen beriefen sich auf die Vernunft, als den einzig gültigen Probierstein des Wahren; die christlichen ordneten die Vernunft dem unter, was sie als Offenbarung der Gottheit erkanten, und verlangten, daß die Heyden ihre Vernunft unter dem Gehorsame des Glaubens gefangen nehmen sollten, wenn sie den christlichen Dogmen widersprach. Dieses Verhältniß des Christenthums zur heydnischen Philosophie mußte dem Antagonism beyder den Charakter geben, den er wirklich hatte. Die christlichen Philosophen wurden intolerant, argumentirten mit Machtsprüchen und Appellationen an ein höchstes unsichtbares Tribunal, und giengen endlich zur thätigen Verfolgung und Bedrückung ihrer Gegner über. Die heydnischen Philosophen wurden höhnisch und spöttisch, weil ihre Gegner sich der Vernunft begaben, und doch über die Vernunft den Sieg davon tragen wollten. Drittens: Von beyden Parteyen wäre wahrscheinlich, da ihre Erkentnißquellen, aus denen sie schöpften, einander so entgegengesetzt waren, die eine oder die andere früher un-

terdrückt worden; der Glaube an die Offenbarung hätte entweder die Vernunft, oder die Vernunft den Glauben an die Offenbarung besiegt; wenn nicht die christliche Parthey sich der heydnischen genähert und die Philosophie selbst zu Hülfe gerufen hätte, um sich der Philosophie zu erwehren; wodurch der Streit nothwendig dauernder, und je länger er dauerte, desto heftiger und erbitterter werden mußte. Die ältesten christlichen Lehrer wollten die Griechen überreden, daß die Philosophie der letztern aus den Mosaischen Schriften entlehnt sey. Damit behaupteten sie eine Uebereinstimmung beyder, die nicht nur nicht statt fand, und die leicht zu widerlegen war, sondern die auch manche anderweitige Skepsis an dem Ursprunge und der Gültigkeit der Mosaischen Lehre veranlaßte. Ferner sie bedienten sich der griechischen Philosophie, um das Christenthum zu verdeutlichen, zu ergänzen und in ein System zu bringen, das der Religionsphilosophie der griechischen Weltweisen ähnelte, und dadurch die Anhänger der letztern desto leichter und sicherer für das Christenthum einzunehmen. Damit aber räumten sie der heydnischen Philosophie einen Werth ein, der den geistvollern und scharfsichtigern Anhängern derselben das Christenthum gleichgültig machte, sofern dieses der Muse der Philosophie bedurfte, anstatt daß die Muse der Philosophie der Offenbarung überhoben seyn konte. Mit dieser Benutzung der heydnischen Philosophie, und dem Bemühen, das Christenthum ihr zu nähern, konte sich aber die verachtende Herabwürdigung nicht vertragen, womit die christlichen Lehrer gleichwohl auf die heydnische Weißheit hinsahn und darüber urtheilten. Auf Seiten der heydnischen Philosophen mußte dies lebhaften und bittern Widerspruch finden, und fand ihn wirklich. Viertens: Wenn auch das

Chri-

Christenthum, vornehmlich in seinem praktischen Theile, Vieles enthielt, wodurch es sich vor allen griechischen philosophischen Systemen vortheilhaft auszeichnete, und selbst im Urtheile der Vernunft diesen den Preis abgewinnen konte; so war es doch damals durch den Gesichtspunkt, woraus man es betrachtete, durch die Art, wie man es bearbeitete, darstellte und anwandte, zu sehr mit den Schlacken der Schwärmerey und eines abergläubischen religiösen Wahnes versetzt, als daß es den Beyfall gerade der ausgezeichnetsten philosophirenden Köpfe unter den Heyden hätte an sich ziehen können. Was im theoretischen Theile des Christenthums Vernunftmässiges lag, schien diesen schon ihre Philosophie zu enthalten, und zwar in den Begriffen weit vollkomner und gründlicher, als es die Urkunden des Christenthums und die Auslegung derselben gewährten. Dadurch hätte folglich das Christenthum für sie keinen Reiz, oder dieser Reiz wurde wenigstens durch Manches aufgewogen, was vernunftwidrig oder doch für die Vernunft unbegreiflich schien. Der echte praktische Theil des Christenthums war aber damals selbst von seinen Anhängern nicht sonderlich hervorgehoben, und überdem mit einer Schwärmerey und Mystik umhüllt, die sich von der Schwärmerey und Mystik namentlich der alexandrinischen Philosophen wenig unterschied, zuweilen wohl gar noch excentrischer war, als diese. An Gelehrsamkeit und meistens an philosophischem Geiste waren auch die heydnischen Philosophen den christlichen Lehrern überlegen. Es sind sehr wenige unter den Kirchenvätern, die man in diesem Betrachte mit den berühmtesten unter ihren heydnischen philosophischen Zeitgenossen zusammenstellen kann. Der Vortheil des Streits mußte demnach oft für den unbefangenen Beurtheiler bey

den letztern seyn. Eben dadurch aber wurde er immer genährt, bis endlich das Christenthum, weniger durch sich selbst in seiner damaligen Beschaffenheit, als durch die Denkart und die nachher immer allgemeiner einreissende Barbarey des Zeitalters, den Verfall der unabhängigen Philosophie der Vernunft, die Intoleranz der christlichen Lehrer und Häupter der Kirche, die den Arm der weltlichen Macht in ihr Interesse zu ziehen wußten, und diesen zur gänzlichen Unterdrückung des Heydenthums und der heydnischen Philosophie in ihrem Gebiete gebrauchten, den Sieg davon trug, und die Philosophie der Vernunft dem Glauben an die wirkliche oder vermeynte Offenbarung unterordnete, oder so gut, wie es sich thun lassen wollte, damit vereinigte.

Es verdient unter den christlichen Philosophen eine vorzügliche Aufmerksamkeit Augustin, sowohl durch wahren philosophischen Geist, der sich in seinem Forschen nach Wahrheit offenbart, als auch durch die Art, wie er die Philosophie mit Gegenständen der christlichen Offenbarung zu verbinden suchte. Mehr als irgend einer hat auch Augustin auf sein eigenes und auf die spätern Zeitalter gewirkt, und in der katholischen Kirche ist er bis auf unsere Tage ein Schriftsteller von kanonischem Ansehn geblieben. Er hat besonders dabey das eigenthümliche Verdienst, daß er Philosophie und positive Religion nach ihren verschiedenen Erkentnißquellen von einander trente, und also über beyde aus verschiedenen und den ihnen angemessenen Principien raisonnirte; anstatt daß seine Vorgänger, wie Tatian, Justin der Märtyrer, Clemens von Alexandria, die Philosophie ebenfalls aus der Mosaischen Offenbarung herleiteten, und so die-

dieselbe mit der positiven Religion auf einerley Erkentnißquelle und einerley Principien zurück zu führen trachteten. Augustin war von Geburt ein Africaner, und beschäfftigte sich in seinen frühesten Jahren zu Carthago, wo er seine erste Bildung empfing, mit dem Studium der Beredsamkeit. Zufällig lernte er den Hortensius des Cicero kennen, eine jetzt verlorne Schrift, deren Inhalt eine Vertheidigung der neuern Akademie gegen die Angriffe des Dogmatismus war. Die Begeisterung, womit Cicero darin zum Lobe der Philosophie sprach, erwärmte ihn, und weckte den Eifer, sich ihr zu widmen, der ihm in der Folge sein ganzes Leben hindurch eigen blieb. Er studirte mehrere philosophische Systeme der Griechen, wiewohl dem Anscheine nach rhapsodisch, ohne Ordnung und Zusammenhang. Besonders anziehend waren für ihn die Kategorieen des Aristoteles, mittelst deren er sich anfangs ein Intellectualsystem bilden zu können glaubte, das für die Vernunft befriedigend wäre. Aber die Bekantschaft, die er kurz darauf mit dem Manichäismus machte, verwickelte ihn in die Schwierigkeiten, die mit der Lehre vom Ursprunge des Uebels verbunden sind, und dadurch wurde er an seinen Begriffen von der Gottheit irre, auf die ihn seine Speculation geführt hatte, und die er übrigens durch diese rechtfertigen zu können meynte. Augustin bestrebte sich lange vergebens, jene Schwierigkeiten zu lösen. So wenig ihm dies gelang, so konten sie ihn doch auch nicht bewegen, seiner Philosophie von Gott und Welt ganz untreu zu werden. Das Studium der Astrologie und Magie, das er ergriff, um dadurch eine Auskunft zu finden, besserte auch nichts. Er ward also darüber zum Skeptiker,

gab Philosophie ganz auf, und entschloß sich, seine Studien bloß auf die Beredsamkeit einzuschränken. Er wurde in Mayland als öffentlicher Lehrer der Redekunst angestellt. Hier lehrte damals der heilige Ambrosius die Philosophie, und dessen Vortrag war es, der die philosophische Muse des Augustin zuerst aus ihrem Schlummer wieder zu neuer Thätigkeit weckte. Sein Hang zum Philosophiren wurde noch mehr belebt durch das Lesen einiger Schriften von Alexandrinischen Philosophen, die in's Lateinische übersetzt waren. Augustin bemühte sich, in die Stimmung versetzt zu werden, welche die Alexandrinische Philosophie zur Bedingung der Theilnahme an ihr foderte, und es gelang ihm, sich in die Ekstase zu verlieren, und so die vermeynten Anschauungen überirdischer Dinge in sich hervorzubringen, welche die Ekstatiker zu haben wähnten und vorgaben. Hier glaubte er auch eine Erklärung der Möglichkeit des Uebels anzutreffen, und die Gottheit gerechtfertigt zu finden. Das Uebel erschien im Alexandrinischen Systeme in einer ganz andern Gestalt oder von einer ganz andern Natur, als es dem gemeinen Blicke sich zeigt. Es erschien als eine bloße Negation, und vermittelst dieses Begriffs fiel auf die Gottheit gar kein Vorwurf wegen der Existenz desselben zurück. Augustin fand auch die alexandrinische Philosophie und den Inhalt des neuen Testaments sehr zusammenstimmend, und dadurch wurde er noch mehr gespant. Sein Zustand gieng jetzt in Schwärmerey über; er glaubte eine überirdische Stimme zu hören, die ihm befahl zu lesen, gerieth zufällig auf eine Stelle in den Briefen des Apostels Paulus, die von der Schwelgerey abmahnt, wurde dadurch heftig erschüttert und ließ sich taufen. Seine Zweifel verloren

loren sich in seinen Glauben an die christliche Religion. Er starb im Jahre 430 *).

Augustin legte es in seinen Schriften nicht darauf an, ein besonderes philosophisches System darzustellen. Er bemühte sich, das Christenthum durch Verbindung desselben mit der Philosophie noch mehr zu erläutern, zu ergänzen und zu befestigen. Daher handelt er nur einzelne Lehren ab, die ihm etwa noch einer genauern Untersuchung und Begründung bedürftig schienen, oder worauf er durch besondere Veranlassungen in den Zeitumständen, auch wohl durch eine zufällige philosophische Laune, geführt wurde. Die Grundsätze, denen er hierbey folgte, waren im Wesentlichen die Alexandrinischen; nur daß er sich nicht unbedingt zu ihnen bekante, sondern manches änderte, oder mit neuen Bestimmungen dachte, oder auch aus ihm eigenthümlichen Gründen entwickelte. Ueberhaupt aber ist es merkwürdig, daß Augustin die Aehnlichkeit zwischen den Alexandrinischen Lehren und den Lehren des Christenthums größer fand, als die meisten seiner Vorgänger und Zeitgenossen, und also auch nicht ein Gegner jener wurde, sondern vielmehr den Frieden zwischen der Philosophie und dem Christenthume zu bewirken suchte. Zu den interessantern philosophischen Raisonnements des Augustin gehört zunächst dasjenige, wodurch er das Daseyn und die Eigenschaften Gottes bewies. Gott ist das höchste und vollkommenste Wesen unter allen, dem keines vorzuziehen oder gleich zu setzen ist. Wenn dem-

*) S. *Bruckeri* histor. crit. philosoph. T. III. p. 485. *Bayle* Dict. Art. Augustin. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. III. S. 460.

demnach überall ein höchstes Wesen vorhanden ist, so muß dieses Gott seyn; es muß ewig und unveränderlich seyn; wäre es nicht ewig und unveränderlich, so könte es auch nicht das höchste Wesen seyn. Angenommen nun, daß etwas existirte, welches vollkommner, als unsere Vernunft, ewig und unveränderlich wäre, so müßte dieses entweder selbst Gott seyn, falls kein höheres Wesen vorhanden wäre, oder Gott wäre ein noch höheres Wesen. Man mag setzen, welchen von beyden Fällen man will, so ist das Daseyn Gottes in dem einen, wie in dem andern, nothwendig. Unser Verstand erkent aber in der Zahlenlehre ewige und unveränderliche Wahrheiten; alle Menschen haben eine Idee von einer Weißheit, weil alle wünschen, weise zu seyn; es giebt für alle eine belehrende Wahrheit, durch die ein jeder nach seinem Vermögen Wahrheit erkent; demnach existirt etwas, das über allen unsern Verstand erhaben ist, und dies ist entweder selbst Gott, falls nichts Höheres existirt, oder das Höhere, was existirt, ist Gott. Auch die Eigenschaften Gottes bestimte Augustin weiter dem Alexandrinischen Lehrbegriffe gemäß. Gott ist kein Körper, weil er an keinem Orte ist; denn alles, was in einem Orte sich befindet, ist körperlich. Gott ist also nirgendwo, sondern alles in Gott, jedoch nicht in dem Sinne, als ob Gott selbst der Ort für alles Vorhandene wäre. Gott ist ein verständiges Wesen, und sein Verstand und Wissen sind unendlich. Dieses folgerte Augustin aus der Unendlichkeit der Zahlen, in Ansehung deren man doch nicht annehmen dürfe, daß der Gottheit eine Zahl verborgen sey, daher sich seine Kentniß in's Unendliche erstrecken müsse. Gott ist ein lebendes Wesen, weil er das Vollkommenste, und das Leben besser ist, als die Leblosig-

losigkeit. Er ist das Leben selbst (das Princip des Lebens), weil dieses besser ist, als das Belebte (das von einem andern Principe Leben empfangen hat). Nun ist aber das empfindende Leben besser, als das Pflanzenleben; das denkende wiederum besser, als das empfindende; das unveränderlich denkende besser, als das veränderlich denkende; oder Gott ist das lebendige Princip des Lebens und der Weißheit, und in seiner Weißheit unveränderlich. Gott ist der Schöpfer der Dinge; er erkante diese, bevor sie ins Daseyn gelangten; er kent also die Dinge nicht, weil sie sind, sondern die Dinge sind, weil Gott sie denkt. Die Kentniß Gottes von den Dingen ist demnach von der menschlichen Kentniß unendlich verschieden. Die Dinge, die der göttliche Verstand denkt, sind durch denselben zugleich vorhanden. Der Mensch erkent die Dinge; aber ihr Daseyn ist von seiner Erkentniß unabhängig.

Der göttliche Verstand enhält ewige und unveränderliche Ideen, nicht bloß als Actus des Denkens, sondern auch als die Formen und Muster aller Dinge. Die Dinge sind dadurch, was sie sind, daß sie an diesen Ideen Theil nehmen, und unsere Vernunft ist dadurch Vernunft, daß sie an der göttlichen Theil nimt. Gott ist der Schöpfer alles Vorhandenen; er ist die Ursache des Lebens, der Ordnung und der Erhaltung der Dinge. Dieses setzt in ihm ein Verfahren nach Gründen und eine Vernunft voraus; die Gründe aber, oder die ewigen Formen der Dinge, müssen verschieden seyn, weil die Gründe selbst es sind. Ungeachtet Augustin die Ideen Gottes nicht als bloße Ideale annimt, nach welchen die Dinge gebildet wären, ohne daß den Ideen substantielle Natur zukäme, an welcher die Dinge Theil nähmen, und durch welche Theilnahme sie selbst erst Realität empfiengen;

pflengen; sondern er vielmehr die Ideen für absolute Realitäten hält, die durch ihre Beziehung auf die Dinge diesen erst Realität mittheilen; so war er doch ein entschiedner Gegner der Emanationslehre, weil sie der Mosaischen Schöpfungstheorie, die er als Anhänger des Christenthums für gültig anerkante, zuwider lief. Den Widerspruch, der hierdurch in seine Vorstellungsart kam, indem er einmal alle Realität in den göttlichen Verstand versetzte, und doch nicht alle Dinge als zur Gottheit gehörig vorgestellt wissen wollte, scheint er nicht bemerkt oder geachtet zu haben. Er bewies im Gegentheile die Verschiedenheit der Dinge von dem göttlichen Wesen mit Gründen, die in der That für die Vertheidiger der Emanationstheorie unwiderleglich sind. Gott ist unveränderlich; die menschliche Seele hingegen ist veränderlich; beyden komt also nicht ein gleiches Wesen zu, und die Seele kann auch nicht ein Ausfluß aus der Gottheit seyn. Die Unveränderlichkeit Gottes aber stützte Augustin auf folgende Argumentation: Gott ist das Vollkommenste, und seine Vollkommenheit kann durch keine höhere übertroffen werden. Ein unveränderliches Wesen ist vollkomner, als ein veränderliches; also muß der Gottheit Unveränderlichkeit, und so auch Unvergänglichkeit zukommen. Augustin behauptete diese Unveränderlichkeit Gottes, wie seine Vorgänger, so strenge, daß er auch alle Succession des Daseyns, allen Wechsel der Vorstellungen, von der Gottheit ausschloß. Die Gottheit ist, und in diesem ihren Seyn ist das Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige von Ewigkeit zu Ewigkeit untheilbar enthalten. Gott ist auch ein einfaches Wesen. Einfach erklärt Augustin für dasjenige, bey welchem Substanz und Qualität nicht unterschieden werden können, dem also gar keine Qualität

lität eigen ist. Ein Ding, das etwas hat, das folglich als Subject von seiner Beschaffenheit verschieden ist, ist auch veränderlich. Das Subject ist nicht seine Beschaffenheit; ein Gefäß ist nicht das, was in ihm enthalten ist; beyde sind also von einander verschieden, mithin von einander trenbar und veränderlich. Augustin nahm also keine nothwendige Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat an, weil er aus der Verbindung beyder die Veränderlichkeit als eine nothwendige Folge zog. Der Beweis wird aber ungültig, sobald man sich eine nothwendige Synthesis zwischen Subject und Prädicat denkt, wobey auch eine Unveränderlichkeit des Subjects statt finden kann. Die Einfachheit wird bey dieser Synthesis nur logisch aufgehoben, nicht objectiv.

Es ist unter diesen Voraussetzungen gar nicht zu verwundern, daß Augustin die Natur der Gottheit auf eine Art bestimt, die mit sich selbst nach den Regeln unsers Vorstellungsvermögens in dem offenbarsten Widerstreite ist; obgleich seine Auctorität bewirkt hat, daß viele Theologen in der Folge jener Bestimmung anhingen, und die Widersprüche entweder übersahen, oder nicht für wahre Widersprüche hielten. Gott ist die vollkommenste Substanz, das absoluteste Wesen. Aber er ist Substanz schlechthin, ohne alles Accidens, weil dieses immer den Begriff der Veränderlichkeit der Substanz mit sich führt. Gleichwohl steht Gott im Verhältnisse zur Welt, und deswegen sind ihm relative Eigenschaften nothwendig, die aber seine absolute Substantialität nicht aufheben. Also ist Gott Schöpfer, ohne das Bedürfniß der Schöpfung gehabt zu haben; er ist Urheber des Veränderlichen, ohne selbst eine Veränderung zu leiden; er ist ewig, ohne in der Zeit zu existiren, denn die

Zeit entstand erst mit der Schöpfung; er ist, ohne im Raume zu seyn, überall gegenwärtig; er ist groß ohne Quantität, und gütig ohne Qualität. Wie sich diese Begriffe von den Eigenschaften Gottes mit einander vereinigen lassen, ist freylich nicht einzusehen; aber es war in der That unmöglich, sich von der Verwirrung zu befreyen, so lange man eine theoretische Erkentniß des übersinnlichen Urprincips für möglich hielt, und diese zu realisiren strebte. Man bemerkte nicht, daß die Prädicate, die man der Gottheit beylegte, entweder sinnliche waren, und ihr also nicht zukommen konten, da sie als übersinlich gedacht werden mußte, oder daß es blos verneinende Prädicate waren, die folglich keine reale Eigenschaften der Gottheit ausdrückten. Augustin suchte inzwischen die obigen Widersprüche dadurch zu heben, oder wenigstens minder fühlbar zu machen, daß er die angenommenen Eigenschaften der Gottheit mit ihr als Substanz durchaus zur Einheit verknüpfte, so daß in dem Inbegriffe der göttlichen Eigenschaften immer nur die Substanz der Gottheit und in der Substanz jene Eigenschaften gedacht wurden. Ein Ding, bey welchem die Substanz und die Qualität unterschieden werden, ist nicht das vollkommenste; denn es ist nicht seine Qualität, nur Theil. Ein großes Gebäude ist groß durch seine Größe, aber nicht durch sich selbst. Hingegen die Größe ist groß durch sich selbst; alle andere Dinge werden nur dadurch groß, daß sie an ihr Theil nehmen; sie ist folglich als Princip der Größe über alle große Dinge, sofern sie groß sind, erhaben. Gott ist aber das vollkommenste Wesen. Er ist selbst das Princip aller Vollkommenheit. In ihm sind demnach die Größe, die Ewigkeit, die Macht, die Güte an sich selbst enthalten, und alle diese Eigen-

schaf-

genschaften machen mit der göttlichen Substanz eine absolute Identität aus. Seyn und groß seyn, seyn und mächtig seyn u. w., sind in Gott schlechthin einerley. Die Substanz Gottes ist absolut einfach. Eine nothwendige Folge hiervon ist in der Theologie des Augustin, daß unter den göttlichen Eigenschaften kein reeller Unterschied statt findet. Wollte man eine Verschiedenheit annehmen, so würde man damit die Veränderlichkeit Gottes zugestanden haben. Eben darin hat die Veränderlichkeit der menschlichen Seelen ihren Grund, daß zwischen den Eigenschaften derselben eine reelle Verschiedenheit obwaltet. Die Eigenschaften Gottes bestehn in seiner substantiellen Kraft überhaupt; daher ist seine Größe mit seiner Weißheit, Güte und Macht einerley. Auch dieses Raisonnement kann sich nur der philosophirenden Vernunft aufdringen, aber niemals ihre Beystimmung gewärtigen. Es ist logisch unmöglich, eine Substanz mit Qualitäten zu denken, und doch beyde nicht zu unterscheiden, und mehrere göttliche Eigenschaften, die nach der Analogie der Eigenschaften der menschlichen Seelen getrent vorgestellt werden und werden müssen, als eine absolute Einheit zu denken.

Augustin blieb nicht bloß bey der Untersuchung der Gründe für das Daseyn Gottes und der Bestimmung der göttlichen Natur stehn, sondern er suchte auch zum Behufe des Christenthums die Lehre von der Dreyeinigkeit philosophisch darzuthun, oder doch mit der Philosophie zu vereinigen. Seine Argumentation war diese: Gott ist die Ursache alles Vorhandenen; er ist also auch die Ursache seiner Weißheit, und diese ist mit ihm unzertrenlich verbunden. Gott ist aber ewige Ursache; also ist auch seine Weißheit ewig; es ist zwischen ihnen keine Succession der

Zeit

Zeit nach; beyde sind mit einander von Ewigkeit her verbunden. Die Weißheit ist Gottes Sohn; Gott ist von Ewigkeit Vater; und die Weißheit ist von Ewigkeit Gottes Sohn. Ferner Alles, was ist, schließt dreyerley in sich: a) dasjenige, woraus es besteht, oder was es ist; b) dasjenige, wodurch es von andern unterschieden wird; c) dasjenige, wodurch es mit andern übereinstimt. Nun aber existirt alles Erschaffne; es ist dadurch vom Nichts unendlich verschieden; es stimt mit sich überein. Das Erschaffne ist Wirkung, und da es dreyfach ist, muß die Ursache desselben ebenfalls dreyfach seyn: a) wodurch sie ist; b) wodurch sie ein Bestimtes ist; c) wodurch sie mit sich selbst zusammenstimt. Die Ursache ist Gott, und mithin ist Gott dreyeinig. Offenbar war dieser Beweis der Dreyeinigkeit aus der Alexandrinischen Philosophie geschöpft, und er ist in der Folge häufig wiederholt oder benutzt worden. Noch bediente sich Augustin einer andern Argumentation: Ein jeder Mensch nimt drey Eigenschaften an sich wahr: Daß er ist, daß er denkt, und daß er will. Diese drey machen Ein unzertrennliches Leben, Einen denkenden Geist und Ein Wesen aus; sie sind Eins, und doch von einander verschieden. So muß auch die Dreyeinigkeit Gottes vorgestellt werden.

Auch die Schöpfung aller Dinge von Gott bemühte sich Augustin aus Vernunftgründen zu erweisen. Alles Gute ist von Gott, und alles Geformte ist gut. Der Körper wird aber erst durch die Form zum Körper; also wird der Körper von der Gottheit geschaffen. Es leuchtet ein, daß dieser Beweis nur auf die Formung der Materie, nicht auf die Schöpfung der Materie ohne die Form geht; daß er also

nicht

nicht bündig ist. Treffender sind folgende Raisonnements: Alle Dinge in der Welt sind veränderlich; sie sind folglich alle nicht unvergänglich, sondern entstanden. Sie können aber nicht durch sich selbst entstanden seyn; also muß Gott sie hervorgebracht haben. Also war vor der Schöpfung nichts als die Gottheit vorhanden, und diese hat alles aus Nichts geschaffen. Ferner: Gott ist allmächtig. Der Begriff seiner Allmacht schließt in sich, daß er das Weltall aus Nichts hervorgebracht habe; denn vermöge der Allmacht ist Gott der Urheber aller Existenz, und wer die Möglichkeit der Schöpfung aus Nichts leugnet, hebt damit die Allmacht Gottes auf. Die Emanationstheorie verwarf Augustin noch aus folgendem Grunde: Die Materie kann nicht aus Gott emanirt seyn, weil sie sonst ihm völlig gleich seyn würde, und alle Emanisten sind gezwungen, um den Ursprung der Unvollkommenheit, des Uebels und des Bösen aus der Materie herleiten zu können, dieselbe für der Gottheit ungleich zu erklären; wobey sie gleichwohl diese Erklärung nicht legitimiren können, wenn sie die Emanation der Materie aus der Gottheit annehmen. Diese Ungleichheit der Materie mit der Gottheit läßt sich aber eher behaupten, wenn die Materie von der Gottheit aus Nichts erschaffen ist, wo sie als Geschöpf nothwendig unvollkomner als der Schöpfer seyn muß. Auch die Seelen sind nicht aus Gott emanirt, sondern ebenfalls von ihm aus Nichts hervorgebracht. Man mag die Seelen als vernünftig, oder unvernünftig, oder als materiell annehmen; ihre Bildung aus vorhergehender (aus der Gottheit emanirter) göttlicher Materie läßt sich niemals darthun; denn man würde dadurch die Möglichkeit des Bösen in die Gottheit hineintragen, soferne diese in der Natur der Seele

 liegt.

seyn rief. Wird die Endlichkeit der Welt, und also ein Raum ausserhalb der Welt geleugnet, so muß auch die Zeit vor der Welt geleugnet werden. Dies dritte Argument des Augustin stellt einerseits die Antinomie dar, in welche die Vernunft bey dieser Untersuchung verwickelt wird, wo entgegengesetzte Thesen gleich starke Gründe für sich haben; andererseits aber drückt es nur das Unvermögen der Vernunft aus, die eine oder andere Thesis dogmatisch zu beweisen, oder zu widerlegen. Viertens: Jede endliche Zeit verschwindet in ein Nichts, wenn sie mit der Ewigkeit verglichen wird. Man mag also die Zeit der Schöpfung oder des Anfanges der Welt hinausschieben, so weit man will, so bleibt die Frage immer dieselbe, und dadurch erscheint sie als ganz unbeantwortlich. Hierin lag gerade ein Argument für die Behauptung der Weltewigkeit. Denn wenn sich ein Anfang der Welt nie denken läßt, so ist die Ewigkeit derselben eben hiervon eine nothwendige Folge. Den Beweggrund, warum die Gottheit schuf, nimt Augustin für unerforschlich. Ein äusserer Grund, der die Gottheit determinirt hätte, läßt sich nicht denken; dieser würde vollkomner und mächtiger, als seine Wirkung seyn, also vollkomner und mächtiger, als Gott, der nun ein abhängiges Wesen würde. Inzwischen stimt Augustin zuweilen mit den Sokratikern und Platonikern darin überein, daß die Güte Gottes der Beweggrund zur Weltschöpfung gewesen sey *).

Da Augustin die Gottheit zum Schöpfer alles Vorhandenen erhob, sah er sich auch genöthigt, einen Erklä-

*) *Augustin*. de civ. Dei XI, 4 sq. Confess. XI, 10. De diuers. quaest. Q. 28.

Erklärungsgrund für das Daseyn des Uebels aufzusuchen, und die Gottheit wegen desselben zu rechtfertigen. Ohnehin hatte ihn dieser Gegenstand von jeher vorzüglich beschäftigt und beunruhigt. Man sollte deßwegen sich für berechtigt halten, interessante Aufschlüsse darüber von ihm zu erwarten. Allein auch die Resultate der Forschungen Augustin's sind so wenig genugthuend für die Vernunft, wie die Resultate aller übrigen Philosophie diesen Punkt betreffend. Mehrere seiner dahin gehörigen Ideen sind von den Vorgängern entlehnt; doch hat seine Ansicht überhaupt etwas Eigenthümliches. Erstlich: Die Dinge müssen nothwendig verschieden seyn; sonst gäbe es keine Mannichfaltigkeit der Gattungen, und es würde nicht alles existiren, was doch vorhanden seyn könte. Der göttliche Verstand aber, als der Inbegriff alles Denkbaren, mußte auch alles Mögliche denken und eben dadurch zur Wirklichkeit erheben. Zweytens: Was ist, ist gut. Sofern es ist, ist es wirklich, ewig und unwandelbar. Bey dem Vergänglichen liegt ein Seyn zum Grunde, und insofern ist es ebenfalls gut. Wäre an dem Vergänglichen gar nichts Gutes, so könte auch an ihm nichts verdorben werden. Entweder schadet die Verderbung gar nicht, und das widerspricht ihrem Begriffe, oder sie mindert das Gute. Nun kann das Gute bey dem Vergänglichen nicht ganz aufgehoben werden; denn da würde es überhaupt aufhören zu existiren. Also muß nach der Minderung des Guten etwas übrig bleiben, was nicht weiter dem Verderbnisse unterworfen ist. Sofern also das Veränderliche ist (nicht weiter verderbt werden kann), ist es gut. Wenn aber alles wirklich Existirende gut ist, so ist das Uebel keine Realität; Gott ist Urheber aller Rea-

 lität;

lität; mithin nicht Urheber des Uebels und des Bösen. Drittens: Daß das Uebel keine Realität sey, erhellt weiter aus Folgendem: Alles Vorhandene hat eine Form. Denn es ist entweder unkörperlich oder körperlich, hat also entweder eine intelligible, oder eine empfindbare Form. Jede Form ist Maaß, Bestimmung, Einschränkung und etwas Gutes; das Uebel enthält, als solches, gar nichts Gutes; es ist folglich ohne alle Form, steht unter keinem Gattungsbegriffe, und existirt gar nicht. Das Uebel drückt demnach nur eine Privation der Form aus, und ist keine Realität. Das Mangelhafte und Unbündige dieser Argumentationen, um zu beweisen, daß das Uebel keine Realität sey, fällt in die Augen. Viertens: Das Uebel widerstreitet der Natur, und bringt Schaden; was aber der Natur widerstreitet und Schaden bringt, ist keine Realität (gehört nicht selbst zur Natur). Der Skorpion selbst ist eine Substanz; sein Gift schadet nur dadurch, daß es unserer körperlichen Natur widerstreitet. Aber dieses Gift ist kein Uebel an sich selbst. Wäre es dieses, so würde es den Skorpion selbst zuerst tödten, anstatt daß der Skorpion getödtet wird, sobald man ihm sein Gift nimt. Was also der Skorpion zu seinem Schaden verliert, nimt der menschliche Körper zu seinem Schaden auf. Daraus fließt, daß dasselbe Ding zugleich ein Uebel und gut seyn würde, wenn das Gift des Skorpions an sich ein Uebel seyn sollte. Es bleibt demnach nur der Ausweg übrig, anzunehmen, daß das Uebel nur etwas der Natur Widerstreitendes, und eben deßwegen keine Realität sey. Fünftens: Das Uebel entspringt daher, daß Gott seine Geschöpfe nicht durchaus vollkommen und unveränderlich schaffen konte; das Geschöpf blieb hinter seinem Schöpfer zurück,

rück, und dieser Mangel an Vollkommenheit, als Mangel einer Realität, war seiner Natur nach ein Uebel und der Grund desselben. Sechstens: Auch das Moralisch-Böse kann der Gottheit nicht aufgebürdet werden. Kein Weiser unter den Menschen ist Ursache an dem Verderbnisse des Andern; denn dies wäre ein so großes Verbrechen, daß es keinem Weisen beygelegt werden kann. Gott aber ist das weiseste und vollkommenste Wesen, und kann also nicht die Ursache des moralischen Verderbnisses irgend eines Menschen seyn. (Diesem Argumente widerstritt das Daseyn des Moralisch-Bösen als Thatsache, das doch von dem Urheber aller Dinge, der Gottheit, herrühren muß, wiewohl die Vollkommenheit der göttlichen Natur diese Voraussetzung nicht zuläßt). Siebentens: Der Mensch ist selbst Urheber seines Wollens oder Nichtwollens. Nur dazu wird er gezwungen, was er nicht aus eignem Willen thut. Der freye Wille aber hat keine Ursache weiter, die ihn bestimt. Entweder wäre diese Ursache selbst ein Wille oder nicht. In jenem Falle handelte der Mensch nach einem fremden Willen, und an seiner Handlung haftete kein Böses; in diesem Falle wäre seine Handlung eben so wenig böse zu nennen; denn wo kein Wille, sondern eine mechanische Ursache den menschlichen Willen bestimt, kann nicht von einem bösen Willen die Rede seyn. Achtens: Es ist unmöglich, die Ursache zu finden, die das Böse bestimt, weil sie nichts Positives, sondern etwas Negatives ist. Einen bösen Willen haben, heißt, von dem Vollkommnern zu dem Schlechtern abweichen. Die Ursache dieser Abweichung suchen, heißt, die Finsterniß sehen, oder die Stille hören wollen. (Daß der Wille böse handelt, erfodert eben sowohl einen Bestimmungsgrund, als daß er gut handelt.

Jener ist eben sowohl positiv, wie dieser). Uebrigens mußte Gott dem Menschen Freyheit mittheilen, weil sie zur größern Vollkommenheit der menschlichen Natur gehörte, und ohne sie kein moralisches Verdienst hätte statt finden können; daß die Freyheit gemisbraucht werden kann und gemisbraucht wird, kann ihren Werth nicht aufheben; auch andere Glieder und Eigenschaften des Menschen sind dem Misbrauche ausgesetzt, ohne darum minder gut zu seyn; wenn der Mensch bey seiner Freyheit sich vom Guten abwendet, so ist dieses ein Mangel an Willenskraft, wo der Wille nicht durch eine wirkende Ursache bestimt wird, der folglich als Mangel der Realität nicht auf die Gottheit zurückfällt. Neuntens; Das vollkomne Universum mußte Alles, also auch eine Reihe unvollkomner, der Vergänglichkeit und der Verschlimmerung fähiger Wesen, enthalten. Es giebt noch niedere Wesen an Vollkommenheit unterhalb dem Menschen, die dennoch gut sind. Auf den Einwurf, der sich hier gleich darbietet, daß die Imputation des Bösen und die Strafbarkeit desselben wegfalle, wenn es wesentlich zur unvollkomnen Natur des Menschen gerechnet werden müsse, antwortete Augustin, daß nicht das Böse selbst eine nothwendige Eigenschaft des Universums gewesen sey, sondern nur die unvollkomnen menschlichen Seelen. (Eine Antwort, die höchst unbefriedigend ist). Ferner: Antithesen gehören zur Schönheit und Vollkommenheit einer Rede; also gehört auch der Gegensatz zur Schönheit und Vollkommenheit der Welt überhaupt; und, da das Gute in der Welt ist, mußte auch das Böse in der Welt seyn, wenn sie sollte vollkommen genant werden können. Auch der Werth dieser Ant-

wort

wort ist zu einleuchtend, als daß sie einer Kritik bedürfte *).

Auch die Schwierigkeit, die sich gegen den Begriff der menschlichen Freyheit aus der göttlichen Allwissenheit und Vorsehung erhebt, unternahm Augustin wegzuräumen. Die Allwissenheit Gottes mußte schlechthin vorausgesetzt werden; aber das bloße Vorherwissen Gottes bestimt die Handlungen der Menschen nicht, und hebt also ihre Freyheit nicht auf. Was vorher gewußt wird, erfordert freylich vorhergehende Ursachen; diese Ursachen aber sind die freyen Entschlüsse der Menschen; diese weiß Gott vorher, ohne daß sie deßhalb minder frey sind. Eine gleich nothwendige Voraussetzung ist für den Augustin die Vorsehung Gottes. Um die Freyheit mit derselben verträglich zu machen, nahm er diese unter die Ursachen der Weltveränderungen auf, so daß sie insofern an sich selbst von der Vorsehung unabhängig wird, und es nur darauf ankomt, ihre wirkliche Existenz als absolute dynamisch erste Ursache von Weltveränderungen darzuthun. Augustin begegnete auch manchen Einwürfen gegen die Vorsehung selbst. Warum treffen

*) Die Argumentationen des Augustin zur Begründung einer Theodicäe sind in den neuern Zeiten oft wiederholt, weiter ausgebildet und ausgeschmückt worden. In der Theodicäe vom Leibnitz liegen mehrere derselben zum Grunde. Keine aber thut der philosophirenden Vernunft ein Genüge. Ueberhaupt ist der letzte Grund des Uebels, wie des Bösen, für die Vernunft unerforschlich. Die classischen Stellen für die Lehre des Augustin vom Ursprunge des Uebels und des Bösen sind folgende: De quaestion. LXXXIII. Q. 41. 6. 12. 3. 2. Confess. VII, 12. De morib. Manich. II, 8. Enchirid. ad Laurent. 10 sq. De civ. Dei XII, 6. V, 9. De lib. arb. I, 8. II, 1 sq. III, 2 sq.

treffen physische Leiden, Krankheiten, Erdbeben, Krieg, die Tugendhaften nicht minder, als die Lasterhaften, statt daß nach dem Begriffe einer göttlichen Vorsehung das Gegentheil seyn sollte? Warum ist der Lasterhafte oft im Genusse aller Güter des Lebens, während der Tugendhafte darbt und mit Elende aller Art kämpft? Augustin berief sich auf eine weise Absicht, welche die Gottheit bey dieser Austheilung physischer Güter und Uebel habe; sie vertheile diese auf gleiche Weise unter Gute und Böse; oder begünstige auch wohl die Bösen vorzüglich mit Gütern, und beschwere die Tugendhaften mit Uebeln; weil physische Güter und Uebel nicht wahre Güter und Uebel seyen, die Tugendhaften also auf jene nicht einen zu großen Werth legen, und diese nicht zu ängstlich vermeiden sollten. Es war dieses inzwischen eine Ausflucht, mit der die menschliche Natur, und das in ihr gegründete Bedürfniß und Bestreben nach Glückseligkeit, im Widerspruche liegt. Ein besonderes Verdienst erwarb sich Augustin um sein Zeitalter und die Nachwelt durch die Bekämpfung des astrologischen Aberglaubens, der sich vom Oriente her so allgemein verbreitet, und selbst in den Alexandrinischen Philosophen seine Apologeten und Beförderer gefunden hatte. Unter seinen Gegengründen sind folgende die merkwürdigsten: Nach der Astrologie ist jedem Menschen sein Schicksal durch die Constellation bestimt, die bey seiner Geburt eintritt. Aber wenn Zwillinge gebohren werden, ist der Unterschied der Zeit der Geburt sehr geringe; wenigstens wurden sie zugleich empfangen. Dennoch haben sie ganz verschiedenes Genie, andere Denkart, andern Charakter und andere Schicksale. Ferner: Obgleich die Astrologen eine Vorherbestimmung der Schicksale durch die Gestirne annehmen,

suchen

suchen sie doch glückliche Tage zu wichtigen Unternehmungen im Leben, z. B. zum Heyrathen, wodurch sie zu verstehen geben, daß die Wahl eine Vorherbestimmung des Schicksals abändern könne, und sie also sich selbst widersprechen. Endlich werden besondere Tage von den Astrologen gewählt zum Säen, zum Pflanzen, zum Belegen des Viehes, weil die Gestirne hierauf Einfluß hätten; dennoch haben Thiere und Pflanzen in der Natur dieselbe Zeit ihrer Entstehung und ihres Wachsthums; aber sehr verschiedene Schicksale. Die ganze Astrologie beruht demnach auf bloßem Wahne. Der Glauben an die Astrologie komt, wie **Augustin** richtig bemerkt, daher, daß der Zufall bisweilen mit der Prophezeihung, und zwar sonderbar genug zusammentrifft; daß wir aber nur auf diejenigen Fälle achten, wo die Prophezeihung erfüllt wurde, hingegen auf die unendlich größere Zahl derer nicht achten, wo die Prophezeihung betrog *).

Für die **Unkörperlichkeit** der Seele, die **Augustin** mit den Alexandrinern behauptete, brachte er mehr neue Beweise vor. **Erstlich**: Ein Punkt, oder eine Linie, ist nichts Körperliches; denn jeder Körper muß drey Abmessungen haben, welche jenen fehlen. Unsere Seele hat aber von jenen unkörperlichen Wesen Begriffe; sie kann also nicht selbst körperlich seyn. So wie dasjenige körperlich ist, was körperliche Wesen wahrnimt, so ist dasjenige unkörperlich, was unkörperliche Wesen denkt. **Zweytens**: Jeder Eindruck wird von der ganzen Seele empfunden. Die Seele ist also überall ganz, wo sie empfindet.

*) *Augustin.* de lib. arb. III, 2. De civ. Dei V, 9. De quaest. LXXXIII. Q. 24. De civ. Dei I, 8 sq. Ueber die Astrologie S. de Quaest. LXXXIII. Q. 45. De civ. Dei V, 4 sq.

det. Ferner: Die Seele empfindet jeden Eindruck an dem Orte, wo er geschieht, ohne sich dahin zu bewegen. Sie ist also ganz in allen den Orten, wo nur eine Empfindung möglich ist. Ein Körper kann aber nicht zugleich in mehr Orten ganz seyn; er ist nur im ganzen Raume, welchen er einnimt, ganz, aber nicht in den Theilen desselben. Da also die Seele im ganzen Körper ganz, und in jedem Theile desselben ganz ist, so muß sie unkörperlich seyn. Drittens: Die Seele kann sich auch durch strenge Zurückziehung auf sich selbst vor allen körperlichen Eindrücken verschliessen. Sie kann bey offnen Augen und Ohren nicht sehen und hören, wenn sie will. Sie ist also von den körperlichen Organen wesentlich verschieden, und nicht körperlicher Natur. Viertens: Wir denken und wollen; also leben und existiren wir. Zweifelten wir an unserer Existenz, so wäre selbst das Zweifeln ein Beweis, daß wir existirten. Unsere Existenz ist demnach apodiktisch gewiß. Hingegen ist nicht gewiß, ob das denkende Wesen irgend ein elementarisches oder körperliches Princip ist. Darüber sind die Meynungen getheilt. Das Körperliche gehört folglich unserm eigentlichen Wesen gar nicht an; denn wenn es zu ihm gehörte, würden wir es mit eben der Gewißheit erkennen müssen, womit wir unser Denken und Wollen, und unser Daseyn überhaupt erkennen. Die Seele kann demnach nichts Körperliches seyn, sondern sie ist wesentlich vom Körper verschieden. Augustin stellte nicht bloß die obigen Gründe für die Unkörperlichkeit der Seele auf, sondern argumentirte auch gegen mehrere Raisonnements, die von Materialisten vorgebracht waren. Epikur hatte die Körperlichkeit der Seele daraus geschlossen, daß sie zugleich mit dem Körper wachse.

Augu-

Augustin schränkt dieses darauf ein, daß die Seele an Kräften und Vollkommenheiten zunehme, wovon aber das Wachsthum an Ausdehnung keine nothwendige Folge sey. Die Ausdehnung und Theilbarkeit spricht er der Seele ganz ab. Die Seele ist besser, als aller Körper; also auch besser als eine Linie, oder ein Punkt. Nun kann aber die Linie nur auf Eine Art getheilt werden, also die Seele auf keine; der Punkt kann gar nicht getheilt werden; also die Seele auch nicht. Die Seele hat folglich keine Ausdehnung, weder in die Breite, noch in die Länge. Ferner hatte man aus der Gegenwart der Seele im ganzen Körper ihre Materialität gefolgert. Augustin erklärt, die Seele sey nicht räumlich im ganzen Körper gegenwärtig, sondern sie sey nur der Kraft nach durch ihn ausgebreitet, wie die Sonne am ganzen Firmamente, ohne selbst ausgedehnt zu seyn. — Wenn der Körper zerstückt wird, fragte der Materialist, wie ist es möglich, daß die Seele nicht auch zerstückt werde? Wie können bey manchen Thieren, auch nach der Zerstückung des Körpers, noch Theile Leben behalten? Auf die erste Frage antwortete Augustin durch ein Gleichniß: Körper und Seele verhalten sich zu einander, wie ein Wort und seine Bedeutung; das Wort wird in Sylben und Buchstaben getheilt; die Bedeutung ist untheilbar. Inzwischen fühlte er die Unzulänglichkeit des Gleichnisses. Er berief sich auf ein Raisonnement seiner Vorgänger, daß die Seele nicht an sich, nur per accidens des Körpers, eine Theilung zulasse, äusserte aber dabey selbst, daß ihm das Raisonnement nicht ganz deutlich sey *).

Die

*) Gegen diese Gründe des Augustin für die Einfachheit der Seele und wider den Materialism läßt sich manches erinnern. Der erste beweist nicht, weil

Die Natur der Seelenkräfte selbst hat Augustin nicht erörtert; zum mindesten kennen wir seine Vorstellungsart davon nicht weiter; aber eine Eintheilung der Seelenkräfte, die er macht, ist merkwürdig. Er nimt sieben Arten der Aeusserung der Seele an, deren eine immer vollkomner, als die andere, ist. Die niedrigste bezieht sich auf die Belebung des Körpers, die Erhaltung der Gliedmaßen in ihrem Zusammenhange, und ihrer gemeinschaftlichen Thätigkeit, die Ernährung, das Wachsthum und die Erhaltung der Form und

weil sich auf eben die Art beweisen läßt, daß die Seele körperlich sey, sofern sie nicht bloß Begriffe von einfachen Dingen, sondern auch von zusammengesetzten hat. Der zweyte Grund beruht auf einer petitio principii, daß die Seele ganz im ganzen Körper, und zugleich ganz in jedem Theile desselben sich befinde. Aus dem dritten folgt nur, daß die körperlichen Organe nicht selbst empfinden; aber nicht, daß die Seele, als Princip der Empfindung, unkörperlich sey. Auch läßt sich das Nichtempfinden der körperlichen Organe nicht mit aller Strenge annehmen; denn, wenn auch die Seele sich den Eindrücken der äussern Dinge verschließt, so wird sie sich doch der Veränderungen des Gehirns (der innern Empfindungen) bewußt; sie kann sich also vor den Eindrücken der körperlichen Organe überhaupt nicht ganz verschliessen. Der vierte Grund gilt nur von dem: Ich denke; aber nicht von der Seele an sich selbst. Auch die antimaterialistischen Argumente des Augustin sind nicht bündig. Wachsthum der Seele an Ausdehnung folgerte der Materialist nicht daraus, daß die Seele zugleich mit dem Körper zunimt, sondern Identität der Seele und des Körpers. Daß die Seele besser ist, als der Körper, als die Linie, oder der Punkt, begründet nicht die Untheilbarkeit derselben. Daß die Gegenwart der Seele im Körper keine räumliche sey, ist eben so wenig dargethan. Das Gleichniß bewährt sie nicht. Auch die Antworten auf die zuletzt erwähnten materialistischen Zweifel sind unbefriedigend. S. *Augustin.* de quant. anim. 9 sq. Epist. 166. c. 2. De generat. ad litt. VII, 2. De Trinit. X, 10.

und Schönheit des Körpers. Die andere ist Grund des Empfindungsvermögens, des Instincts, sowohl in der Wahl der Nahrungsmittel, als in Beziehung auf die Fortsetzung des Geschlechts. Die dritte ist Grund des Gedächtnisses, des Verstandes, eben dadurch der gesellschaftlichen Cultur, der Erfindung der Sprachen, Künste und Wissenschaften. Die vierte erzeugt die Herschaft der Seele über den Körper, die Unterordnung der körperlichen Bedürfnisse unter die höhern Zwecke der Seele, die Beobachtung sittlicher Gebote, und die Enthaltung vom Bösen. Die fünfte zeigt sich in der Behauptung der einmal errungenen Würde, in der Befreyung der Seele von aller Besorgniß, ihre Würde wiederum durch Lasterhaftigkeit zu verlieren; hier wird sich die Seele ihres wahren Adels bewußt. Die sechste ist das Ringen nach der intellectualen Anschauung, nach dem Wahren und Göttlichen, nach der Reinigkeit des innern Auges. So gelangt endlich die Seele zu dem siebenten und höchsten Grade ihrer Kraftäusserung, zu der Anschauung der Gottheit selbst, und der unmittelbaren Erleuchtung des Verstandes durch sie. In diesem Begriffe von der Erleuchtung des Verstandes durch die Gottheit stimt denn Augustin ganz mit den Alexandrinischen Philosophen überein *).

Ausser jener allgemeinen Abtheilung der Seelenäusserungen kommen in den Schriften des Augustin auch einzelne zerstreute Bemerkungen über das Seelenwesen vor, von denen mehrere neu und scharfsinnig sind. Er nahm mit dem Aristoteles ausser den besondern Sinnen noch einen gemeinschaftlichen auf jene sich beziehenden innern Sinn an, durch welchen die Wahrnehmungen jener unterschieden und verglichen werden. Dieser innere Sinn ist beym Menschen das vermittelnde

*) *Augustin.* de quantit. anim. 33.

telnde Vermögen zwischen der äussern Sinnlichkeit und der Vernunft. Auch die Thiere haben ihn, denen gleichwohl die Vernunft fehlt. Da er die Quelle aller innern Empfindung ist, so stützt sich auf ihn die Gewißheit der Erkentniß; ein Argument, das Augustin gegen den negativen Dogmatism der Akademiker brauchte, und mit Recht. a) — Weniger kann man einer andern Behauptung desselben beypflichten, daß Gedächtniß auch ohne Bilder der Phantasie statt haben könne, weil es nicht bloß auf zufällig empfundne und vergängliche, sondern auch auf unwandelbare Dinge sich erstrecke. Alles unser Wissen besteht in der Erinnerung. Wir erinnern uns aber auch an Gegenstände der Verstandeswelt, die nach Augustin nicht auf Bildern der Phantasie beruhen können, und deren Erinnerung folglich unmöglich seyn würde, wenn das Gedächtniß der Phantasie nothwendig bedürfte. So, meynte Augustin, würden wir in diesem Falle der Vorstellung der Ewigkeit nicht fähig. Er hatte hier insofern Recht, daß der Act des Verstandes, der die Erkentniß bestimt, von der Phantasie unabhängig ist, und also die Erkentniß der sogenanten Verstandeswelt vorzüglich auf dem Verstande beruht; allein da alle Gegenstände, sofern sie vorstellbar seyn sollen, nothwendig in den innern Sinn aufgenommen werden müssen, und dieses nur mit Hülfe der Phantasie geschehen kann, so ist die Phantasie auch bey der Verstandeserkentniß immer geschäfftig, und jene würde ohne diese unmöglich seyn. Der bloße Denkact des Verstandes ist leer, und die Phantasie muß ihm erst Bedeutung verschaffen. Daher kann auch das Gedächtniß überhaupt der Hülfe der Phantasie nicht entbehren, weil diese die Vorstellungen auf's neue einbilden muß, deren wir uns erinnern

nern sollen. Augustin wurde zu seiner obigen Behauptung dadurch verführt, daß er eine objective Intellectualwelt annahm, die Gegenstand einer reinen Verstandeserkentniß sey. b) — Richtiger war der Satz, daß die Einbildungskraft ohne die Sinnlichkeit und deren vorhergegangene Aeusserung, als durch welche jener erst der Stoff zugeführt werden muß, den sie nach ihren Gesetzen bearbeitet, nicht möglich sey. c) — Augustin nahm auch an, daß die Gegenstände bey ihrer Einwirkung auf die Organe in diesen eine Modification, einen Abdruck erzeugten. Er bewies dieses aus der Nachempfindung, wo, nachdem man eine helle Farbe erblickt, die Vorstellung derselben auch bey verschlossenem Auge und nach verschwundenem äussern Eindrucke zurückbliebe. d) — Eigenthümlich war dem Augustin die Art, wie er die Natur und den Grund der schmerzhaften Empfindungen aus dem Verhältnisse der Seele zum Körper erklärte. Die Seele an sich selbst kann nichts von dem Körper leiden, und der Schmerz ist folglich keine Veränderung im Wesen der Seele selbst, die etwa durch einen Eindruck oder eine Afficirung des Körpers, wie man sie auch denken möchte, hervorgebracht würde. Die Seele ist vom Körper specifisch verschieden. Sie ist edler, als dieser; sie beherscht ihn nach ihrem freyen Willen, und der Körper ist ihr als Mittel und Organ untergeordnet. Anstatt von dem Körper zu leiden, ist sie es vielmehr, die ihm Leben gibt, ihn erhält, durch ihn wirkt und ihn regiert. Aber der Körper bequemt sich nicht immer nach dem Willen der Seele; er sträubt sich gegen ihre Determination; und dadurch wird der Einfluß ihrer thätigen Kraft auf den Körper erschwert und gehindert. Sobald die Seele sich des Widerstrebens des Körpers, und der

Hinderung ihrer Einwirkung bewußt wird, hat sie ein Gefühl des Schmerzes, das aber kein wirkliches Leiden der Seele, sondern nur die Wahrnehmung ihrer erschwerten oder gehemten Thätigkeit ist. Wenn hingegen der Körper sich dem Willen der Seele bequemt, und auch die äussern Eindrücke von der Seele ohne Mühe mit der Thätigkeit des Ganzen in Harmonie gebracht werden können; so entsteht ein angenehmes Gefühl. Die Seele wirkt in allen Gliedern des Körpers, sofern ihre Wirksamkeit nicht erhöht ist, und kein Hinderniß obwaltet, ohne Bewußtseyn; sobald aber äussere Reize ihre Wirksamkeit spannen, oder Hindernisse ihr entgegenstreben, wird sie sich der Veränderungen bewußt, und daraus entspringen die mancherley Arten der Gefühle. e) — Die Thätigkeit der Seele ist auch darin von der Thätigkeit des Körpers verschieden, daß jene keine örtliche Bewegung ist, so wie diese. Daß demungeachtet die Seele den Körper in allen seinen Theilen regieren könne, erläuterte Augustin durch das Beyspiel einer Thürangel, die nach seiner Meynung die Thür durch den Raum bewege, ohne selbst bewegt zu werden. f) — Einen subtilen Seelenkörper, der der Seele zum nächsten Vehikel und Organe (οχημα) diene, wie ihn einige Alexandrinische Philosophen angenommen hatten, statuirte Augustin nicht; weil er weder materiell noch intelligibel seyn sollte, also kein Gegenstand der äussern Sinne, und nur ein qualitas occulta sey, aus der sich nichts erklären lasse. g) — Daß Augustin die endliche Seele nicht, wie die Alexandriner, aus der Weltseele herleitete, sondern sie von der Gottheit aus dem Nichts erschaffen werden ließ, ist schon oben bemerkt worden. Er glaubte, daß alle Seelen aus der ersten Seele des Menschen abstammen, wobey er aber

aber das Wie nicht erörterte, sondern dieses als einen Satz der Theologie aufstellte h) — Auch für die Unsterblichkeit der Seele brachte Augustin ein paar neue Beweisgründe vor. Erstlich: Es giebt eine Methode des Unterrichts und der Vervollkomnung des Geistes. Diese ist unveränderlich und also ewig gültig. Das Subject, in welchem sie sich befindet, muß selbst ewig und unveränderlich seyn. Nun aber ist die menschliche Seele ein solches Subject; weil sie selbst sich durch Unterricht vervollkomnet. Also ist die Seele unsterblich. Oder: Es sind dem Menschen unerschütterliche Grundsätze des Verstandes, und von ewig gültigem Gebrauche angebohren. So lange überhaupt ein Verstand gedacht wird, kann er möglicherweise nur als derselbe Verstand gedacht werden. Nun kann der Mensch aber solche Grundsätze nicht für den kurzen Gebrauch während dieses Erdenlebens empfangen haben. Die Seele muß also unsterblich seyn. Das Argument beweist nicht, weil daraus, daß alle Grundsätze nach der Natur unsers Verstandes ewig gültig sind, nicht folgt, daß sie wirklich ewig von dem Subjecte gebraucht werden müssen. Zweytens: Die Vernunft ist unveränderlich und von edlerer Natur, als der veränderliche Körper. Der Körper aber ist Substanz, und eine Substanz ist besser, als das Nichts. Folglich muß auch die Vernunft Substanz seyn, und zwar eine unveränderliche und unvergängliche Substanz. Die Unbündigkeit dieser Argumentation fällt in die Augen *).

Mit

*) *Augustin.* de lib. arb. II, 3. De Trin. XV, 12. — b) Epist. VII, 1. c) Epist. VII, 2. d) De Trin. XI, 2. e) De Music. VI, 5. — f) De quaestion LXXXIII. Q. 8. — g) Epist. 13. — h) De generat. ad litt. X, 3. — i) De immort. anim. II, 13

Mit dem Ende des fünften, und in den zunächst folgenden Jahrhunderten näherten sich Künste und Wissenschaften, und unter diesen insbesondre die Philosophie, immer mehr ihrem gänzlichen Verfalle. Hauptsächlich geschah dies in den abendländischen Provinzen des römischen Reiches, Italien nicht ausgeschlossen, denn in den morgenländischen blieben doch immer ein gewisser Grad der literarischen Cultur und mannichfaltige Hülfsmittel derselben übrig; daher auch in der Folge von dort aus das Studium der Wissenschaften im Occidente wieder hergestellt werden konte. Daß Kunst, Literatur und philosophische Aufklärung nach und nach aus dem Occidente verschwanden, dazu wirkten im Allgemeinen mehrere Ursachen. Eine der vornehmsten und entscheidendsten war die sogenante Völkerwanderung. Ein Strom barbarischer Nationen ergoß sich nach dem andern aus dem nordöstlichen Europa über die Provinzen des abendländischen Reichs. In den ersten Jahrhunderten nach C. G. behauptete sich dasselbe theils durch Widerstand, für welchen es oft zahlreiche Scharen aus jenen Völkern selbst besoldete, theils durch erkaufte Friedensverträge, theils dadurch, daß es die gedrängten und andringenden Horden in sein Gebiet aufnahm, und ihnen einen Wohnplatz nachgiebig überließ, den es ihnen durch Gewalt der Waffen nicht verweigern oder entreissen konte. Aber die militärisch-despotische Verfassung, die das römische Reich bekommen hatte, wurde in ihrem Innern immer precärer und zerrütteter; eben jene Scharen roher Söldlinge, deren man zur Vertheidigung des Reichs bedurfte, wurden die Gebieter über den Thron, und besetzten oder erledigten denselben, wie es ihnen ihre Laune und Habsucht eingaben. Verwüstende Kriege der Heerführer im Innern

des

des Reichs, die sich den Thron, den ihre Heere ihnen zueigneten, streitig machten, waren davon die unvermeidlichen Folgen, und diese hatten wieder die Zerstörung der Künste des Friedens im Geleite. Bald zerfiel der römische Koloß von dieser Seite ganz in sich selbst. Die rohen Völker des Nordens wurden seine Ueberwinder: sie nahmen Gallien, Iberien und Italien ein, setzten sich dort fest, und gründeten mit ihrer Herschaft auch ihre Unwissenheit. Bey Siegern einer cultivirten Nation, die selbst von dem Werthe der Künste und Wissenschaften keine Begriffe haben, verlieren diese bald auch in dem Urtheile der Ueberwundenen ihren Werth, und werden größtentheils mit der lebenden Nation zu Grabe getragen. Eine zweyte Hauptursache, die den Verfall der Künste und Literatur im Occidente beförderte, selbst dadurch, daß sie den Barbaren die Unterjochung desselben erleichterte, war Constantin's Verlegung der Residenz der Kayser von Rom nach Byzanz. Die Vertheidigung des Occidents wurde durch diese Entfernung der Regenten sehr erschwert und oft unmöglich gemacht. Auch war die Entfernung nicht selten schuld, daß man nicht einmal recht ernstlich darauf bedacht war, besonders wenn auch das morgenländische Kayserthum von äussern Feinden angegriffen und bedroht, oder auch die innere Verfassung des Reichs überhaupt zerrüttet war. Für die Künste und Wissenschaften im Occidente aber, namentlich in Italien, war jenes Ereigniß höchst verderblich. Eine Menge von Kunstwerken und literarischen Schätzen wurde bey der Veranlassung aus Italien nach der neuen Residenz und den umliegenden Gegenden fortgebracht. Dem Hofe folgten die vornehmsten und reichsten Geschlechter, die bisher zu Rom und in Italien überhaupt

haupt ihre Wohnsitze hatten, und mit ihnen Künstler und Gelehrte, die durch sie begünstigt und unterstützt wurden. Eine dritte Hauptursache der einreissenden Barbarey im Occidente war die Verbreitung und Herschaft der christlichen Religion nach ihrem damaligen Charakter, der sich durch Aberglauben, Fanatismus und Intoleranz auszeichnete. Nach einem langwierigen Kampfe mit der heydnischen Philosophie war diese endlich fast ganz unterdrückt worden. Die Geistlichen bemeist..ten sich der Gemüther des Volks und der Regenten. Alles Wissenswürdige wurde von ihnen auf ihren Religionsdogmatismus eingeschränkt, und elende Zänkereyen diesen betreffend, die sich unter ihnen selbst erhoben, wurden als wichtige Angelegenheiten des Stats behandelt, um deren willen man oft die dringendsten öffentlichen Bedürfnisse vernachlässigte. Sobald aber der christliche Fanatismus die Herschaft gewonnen hatte, erfoderte es sein Interesse, die freye Vernunftcultur bis auf ihre Wurzel auszurotten, selbst ihren noch übrigen Samen zu ersticken. Es wurden daher von den Geistlichen viele Kunstwerke zerstört, viele Denkmäler des literarischen Alterthums vernichtet, und damit der künftigen Generation die Hülfsmittel entzogen, jene freyere Ausbildung des Geistes wieder zu gewinnen, die ihre Vorfahren sich hatten entreissen lassen. Was etwa von Werken des philosophischen Geistes übrig blieb, nahmen die Geistlichen selbst in ihren Besitz, und es stand dadurch ganz in ihrer Willkühr, das Maaß der öffentlichen Aufklärung zu bestimmen, wie es ihre hierarchischen Zwecke mit sich brachten. Endlich trug denn auch zum Verfalle der Philosophie ihr eigener Charakter bey. Sie war eines theils zu transscendent geworden, um

in

in das Leben eingeführt werden zu können, und für das grössere Publicum Interesse zu haben; anderntheils war sie so mit mystischem Aberglauben durchwebt, daß sie selbst dem christlichen Fanatismus den Weg bahnte, um immer mehr Proselyten zu gewinnen.

Je mehr die erwähnten Umstände die Ausbildung des Geistes hinderten und erschwerten, desto seltener, aber auch desto rühmlicher und verdienstlicher ward sie. Sie zeigte sich noch mit hohem Glanze in einem Philosophen Italiens, der dadurch sowohl für sein Zeitalter, als für die nächste Nachwelt sehr wohlthätig gewesen ist. Dieser Philosoph war Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius. Er wurde zu Rom gebohren um die Mitte des fünften Jahrhunderts, und empfing seine wissenschaftliche Bildung in Athen, wo er ein Schüler des Proklus war. Ausser der Alexandrinischen Philosophie widmete er auch seine Studien vorzüglich dem Aristotelischen Systeme, namentlich der Aristotelischen Dialektik, die er auch in der Folge in seinen Schriften bearbeitete, und in eine leichtere Uebersicht und Form zu bringen suchte. Da er nach Rom zurückgekehrt war, erwarben ihm seine Kentnisse zuerst die Würde eines Senators, und hernach auch das Consulat, bey dessen Führung er sich durch seine Beredsamkeit hervorthat. Theodorich, König der Gothen, nachdem er Rom erobert hatte, lernte ihn schätzen, nahm ihn unter seine Räthe auf, und gab ihm eine der ansehnlichsten Bedienungen an seinem Hofe. Er benutzte dieses Verhältniß zum Besten seiner überwundenen Landsleute und Mitbürger; widersetzte sich lebhaft den Bedrückungen und Plackereyen der Gothischen Stadthalter in den Provinzen; und vertheidigte den römischen Senat, als die Gothen ihn aufheben und vertilgen wollten.

Hierüber wurde er beym Könige eines geheimen Verständnisses mit dem Kayser Justin angeklagt; der König ließ ihn, ohne seine Sache zu untersuchen, in einen Kerker zu Pavia werfen, und im J. 526 enthaupten. Der That folgte bey dem Könige die Reue nach; aber zu spät. Diesem Gefängnisse des Boethius verdanken wir sein Lehr- und Trostreiches Werk: de consolatione philosophiae, das er schrieb, um sich selbst in seinem Unglücke zu beruhigen und zu stärken. In seinen übrigen Werken legte Boethius, wie mehrere seiner Vorgänger, es daranf an, das Platonische und Aristotelische System zu vereinigen. Er suchte auch manche Untersuchungen, welche bis dahin die Philosophen am meisten beschäfftigt hatten, über den höchsten Gattungsbegriff, über das Verhältniß des Subjects zu seinen Accidenzen und Differenzen, über die Möglichkeit von Dingen ohne alle Qualität, über das Wesen und die Eigenschaften der Gottheit, schärfer zu bestimmen, und in ihren Resultaten zu berichtigen; obwohl ihm seine Bemühungen nicht so gelangen, daß seine eigenen Resultate nicht ferner Zweifeln ausgesetzt geblieben wären. Auch über die Vorsehung Gottes, über die Freyheit, und den Ursprung des Uebels, hat Boethius viel philosophirt. Sein Wunsch, beruhigende und Herz erhebende Trostgründe zu gewinnen, machte ihm diese Speculation nothwendig. Sie lieferte gleichwohl nichts Originales und Unterscheidendes, das nicht schon von den Vorgängern aufgestellt worden wäre. Neben dem Boethius verdienen wenigstens genannt zu werden Cassiodorus, Aeneas aus Gaza, und Dionys der Areopagit, wegen des Einflusses, den ihre an sich unbedeutenden Schriften auf das folgende Zeitalter im Occidente hatten. Der erstere ist Verfasser des

Werks de septem disciplinis, das allgemeines Lehrbuch des Mittelalters wurde. Er wurde gebohren in Italien 470, und schwang sich unter dem Könige Odoacer zu einer ansehnlichen Würde empor. In spätern Jahren zog er sich in die Einsamkeit des Klosters Vivarese zurück, wo er für die Literatur lebte, und seine Musse mit der Ausarbeitung seiner Schriften zubrachte. Aeneas aus Gaza lebte ebenfalls gegen das Ende des fünften Jahrhunderts, und war ein Schüler des Alexandrinischen Philosophen Hierokles. Er gieng zum Christenthume über, bestrebte sich die Philosophie mit diesem zu vereinigen, und solche Behauptungen zu widerlegen, die nicht mit ihm verträglich waren. Seine Speculation die Theodicée betreffend ist am merkwürdigsten. Unter dem Namen des Dionys des Areopagiten ist eine Zahl mystischer Schriften vorhanden im Geiste der Alexandrinischen Philosophie, deren Zeitalter zwar ungewiß ist, die aber wahrscheinlich in das fünfte Jahrhundert gehören. Diese Schriften haben entscheidenden Einfluß auf die Philosophie des Mittelalters gehabt *).

*) S. *Brucker*. hist crit. philos. T. III. p. 507. 524 sq. Vergl. Tiedemanns Geist der speculat. Phil. B. III. S. 551. ff.

Dritter Abschnitt.

Allgemeine Charakteristik

der scholastischen Philosophie im Mittelalter.

Während im Oriente das Byzantinische Kayserthum durch die innern Gebrechen der Statsverfassung und Statsverwaltung, durch die persönliche Schwäche mehrer Regenten, durch die verderblichen Wirkungen einer abergläubischen Religion, die sich der Gemüther bemächtigt hatte, durch die Ausartung des Charakters der griechischen Nation überhaupt in Schwelgerey, Schlaffheit, Muthlosigkeit, und Schlechtigkeit, endlich durch die wiederholten siegreichen Einfälle barbarischer Horden, immer tiefer in Verfall gerieth, bildete sich im siebenten Jahrhunderte ein eroberndes Volk, in einer Gegend der Erde, wo man es am wenigsten hätte erwarten sollen, und das vorher in der Weltgeschichte kaum dem Namen nach bekant war. Dieses Volk waren die Araber. Eine neue Religion, die Mohammed unter ihnen stiftete, und die in kurzer Zeit theils durch ihre eigene Beschaffenheit, theils durch das persönliche Benehmen ihres Urhebers, da überdem manche zufällige Umstände ihre Verbreitung begünstigten, ausserordentlichen Beyfall und Anhang fand, vereinigte die vorher in den Wüsten Arabiens zerstreuten Stämme zu Einem

Zwecke

Zwecke und unter Ein gemeinschaftliches Oberhaupt. Von jeher zum Raube und zu einer kriegerischen Lebensart gewöhnt, und nunmehro durch jene Religion, die Bekehrung oder Ausrottung der Ungläubigen zur Pflicht machte, zum Angriffe der benachbarten Länder und ihrer Bewohner gleichsam aufgefodert und bis zum Enthusiasmus begeistert, wurden die Araber sehr bald die glücklichsten und furchtbarsten Eroberer. Sie bemächtigten sich im Laufe eines Jahrhunderts der schönsten Provinzen des griechischen Kayserthums; drangen tief in Asien hinein; eroberten die nordliche Küste von Africa, und setzten sich in Spanien und Sicilien fest.

Es konte nicht fehlen, daß der Aufenthalt der Araber unter den besiegten Völkern, bey denen zum großen Theile griechische Cultur blühte; das Bedürfniß der politischen Regierung und Verwaltung der eroberten Provinzen; und die Wahrnehmung der Vortheile, welche Künste und Wissenschaften der menschlichen Gesellschaft gewähren, ihnen nach und nach ein Interesse an den letztern eingeflößt hätten. Die einmalige Rohigkeit, in welcher sie bisher gelebt hatten; der Stolz des despotischen Siegers; mit welchem sie auf die Ueberwundenen herabsahen, und der religiöse Fanatismus, hinderten freylich anfangs, daß dieses Interesse lebhaft genug wurde, um sie zur eigenen Theilnahme an literarischen Studien aufzumuntern. Aber auch dieses Hinderniß ward allmälig weggeräumt, nachdem einige jüdische und christliche Aerzte, Syrer von Geburt, und mit der griechischen Philosophie und Arzneykunde vertraut, den Werth ihrer Kentnisse bey einigen Chalifen selbst erprobt hatten. Die Chalifen Walid, Al Mohdi, Al Rashid und Al Mamun, die im achten Jahrhunderte regierten, zu der Zeit, wo die Herrschaft der Araber den größten Umfang

fang erreicht hatte, wurden eifrige Beförderer und Freunde der Literatur. Sie bemühten sich, die Wissenschaften der Griechen auf ihre Nation zu verpflanzen; ließen die Werke der vornehmsten griechischen Schriftsteller, insbesondre des Hippokrates, Aristoteles, der Ausleger desselben, des Ptolemaeus, Galenus, u. a. in's Syrische und Arabische übersetzen; stifteten in den größten Städten ihres Reiches Schulen und Akademieen, stellten Lehrer der Philosophie, Mathematik, Medicin, zum Unterrichte in diesen Disciplinen an; und veranlaßten dadurch, daß die Araber die Depositare griechischer Gelehrsamkeit wurden, von denen in der Folge der erste Funken der Aufklärung über das in die Nacht der Unwissenheit, Barbarey und des Aberglaubens versunkene abendländische Europa wiederum ausgieng. Bey allem Eifer inzwischen, den die Araber vorzüglich der Philosophie widmeten, deren Studium in Verbindung mit der Arzneywissenschaft sie am sorgfältigsten betrieben, haben sie sich doch, so weit wenigstens unsere historische Kentniß der arabischen Literatur gegenwärtig reicht, nicht zur Selbstständigkeit im Philosophiren erhoben, und daher auch keinen irgend erheblichen Beytrag zur festern Begründung oder Erweiterung der wissenschaftlichen Philosophie geliefert, der hier einer Auszeichnung werth wäre. Sie lernten selbst diejenigen griechischen Systeme, die sie mit einer oft bewundernswürdigen Beharrlichkeit studirten, namentlich das Aristotelische, nur sehr unvollständig und verworren kennen, da sie nicht aus den Originalwerken der Griechen, sondern nur aus höchst übereilten, fehlerhaften, und häufig ganz sinnlosen Uebersetzungen schöpften. In einer allgemeinen Uebersicht der Geschichte der ältern Philosophie sind sie nur

we-

wegen des Verhältnisses zur Philosophie im Occidente von Europa während des Mittelalters merkwürdig.

So sehr auch das Byzantinische Kayserthum in seiner politischen Existenz selbst, durch die Araber bedroht worden war, ausser daß sie ihm die besten Provinzen schon entrissen hatten; so nachtheilig ferner die Einwirkung des Christenthums in seinem damaligen Zustande auf die Philosophie und die Literatur überhaupt gewesen war; so erhielten sich doch von dieser dort noch Ueberreste, die das gänzliche Zurücksinken der Nation in Dumheit und Barbarey verhinderten. Aber im Occidente trat vom fünften Jahrhunderte an der entgegengesetzte Fall ein. Nicht nur wurde durch die barbarischen Völker, welche den Occident unterjochten, alle literarische Cultur unterdrückt; sondern die Geistlichen, die allenfalls, durch Bekehrung mehrer von den Regenten derselben zur christlichen Religion, zu ihrer Aufklärung und zur Verbreitung wissenschaftlicher Kentnisse unter ihren Unterthanen hätten beytragen können, fanden dieses so wenig ihrem Vortheile angemessen, daß sie vielmehr alles zur Beförderung der Dumheit und des Aberglaubens thaten, um dadurch Regenten und Völker von ihrer Einsicht und Leitung abhängig zu erhalten. Auch vereinigten sich mehrere Umstände, welche die gröbste Unwissenheit der Geistlichen selbst, der einzigen Repräsentanten der Literatur, die nach der Eroberung des Occidents von den Barbaren, und nach der Einführung des Christenthums unter diesen noch übrig blieben, zur natürlichen Folge hatten. Es gehören dahin die Trennung der griechischen und lateinischen Kirche, welche der berufene Bilderstreit verursachte, wodurch alle Verbindung zwischen den Griechen und Lateinern aufhörte,

hörte, und folglich auch die Kentniß der griechischen Sprache und Literatur sich im Occidente gänzlich verlor. Eine zweyte Ursache war der Verfall selbst der römischen Literatur, indem ohnehin die römische Sprache schon längst von der Reinigkeit ausgeartet war, die sie im blühenden Zeitalter der römischen Republik hatte. Die Ueberwinder Italiens hatten auch ihre Sprache mit dorthin gebracht, und wenn sie gleich die lateinische Sprache als herschende Landessprache nicht ganz verdrängen konten und wollten; so bekam diese doch durch sie eine Menge fremdartiger Zusätze, Wendungen und neuer grammatischer Constructionen, wodurch sie anfangs ein regelloser bunter Jargon, und bald eine von der römisch lateinischen wesentlich verschiedene Sprache wurde. So verschwand bey der lateinischen Geistlichkeit alle Gelehrsamkeit ganz. Die Kentniß vieler Geistlichen bestand bloß in gewissen historischen Thatsachen des Christenthums, an die der Charakter des religiösen Glaubens geknüpft wurde, in einigen wenigen Formeln des Gottesdienstes, dem Vaterunser und einigen lateinischen Psalmen, deren Sinn ihnen sogar auch oft unbekant war. Eine dritte Ursache, welche die Barbarey des Zeitalters, besonders die lange Dauer derselben, hauptsächlich bewirkte, war die Hierarchie der römischen Päbste, die sich unmittelbar nach der Trennung der lateinischen Kirche von der griechischen bildete, und zu welcher durch diese selbst der erste Grund gelegt wurde. Der römische Bischof war schon gewohnt geworden, sich als das Oberhaupt der lateinischen Bischöfe zu betrachten, in Sachen der Religion sich ein Richteramt anzumaßen, neue Bischöfe anzusetzen, und ihnen eine Anweisung für ihr Verfahren zu geben. Daß dieses geschehen konte, rührte auch daher, weil die Verbreitung

tung

tung des Christenthums im Occidente von Rom als ihrem Mittelpunkte ausgieng; der römische Bischof selbst mehrere Bekehrungsanstalten in Spanien, Gallien, Britannien veranlaßt und begründet hatte, die Vorsteher der letztern also eben dadurch schon ursprünglich sich in einem Verhältnisse der Unterordnung zu dem römischen Bischofe befanden. Durch Anmaßung dehnte der römische Bischof seine Gewalt immer weiter aus, bis es ihm endlich gelang, sie im Westen von Europa allgemein anerkant zu sehen. Der Streit mit den Patriarchen von Constantinopel und das dadurch bewirkte Schisma der griechischen und lateinischen Kirche waren hierzu die beförderlichsten Hülfsmittel; denn so lange die Verbindung beyder Kirchen dauerte, konte die Idee eines einzigen unbeschränkten Oberhauptes der Kirche nicht aufkommen; noch weniger konte der römische Bischof dafür anerkant werden. Nach jener Trennung aber galt die griechische Kirche im Occidente für kätzerisch; der römische Bischof erschien als das Oberhaupt der wahren Kirche, und bey dem größten Theile der Geistlichkeit verlor sich selbst die Notiz, daß ausser der lateinischen eine griechische Kirche existire. Da die Geistlichen die einzigen Lehrer des Volks und der Regenten waren, und von den letztern zu den wichtigsten Statsgeschäfften gebraucht wurden, jene selbst aber sich der Direction und Oberherschaft des römischen Pabstes unterzogen; so bekam dieser auch denselben Einfluß auf die weltlichen Angelegenheiten, den er vermöge seiner Würde auf die geistlichen erworben hatte. Damit war der Grund zu der allgemeinen Hierarchie und ihrer Folge, der allgemeinen Dumheit und Barbarey des Mittelalters, gelegt.

Man

Man muß inzwischen auch so gerecht seyn, theils auf die äussern Hindernisse und Umstände Rücksicht zu nehmen, die den Fortschritt der literarischen Cultur hemten und sie ganz unterdrücken halfen, ohne daß sie durch die Geistlichen verschuldet worden wären, oder von diesen hätten aus dem Wege geräumt werden können; theils auf das wirkliche Verdienst zu achten, das sich die Geistlichen noch um die Cultur erwarben. Es ist einleuchtend, daß die kriegerische Eroberung der bisher von den Römern besessenen occidentalischen Länder durch barbarische Völker, die damit verbundenen Verheerungen, und die oft wiederholten Anfälle neuer Völkerhorden, durch sich selbst der wissenschaftlichen Cultur verderblich werden mußten. Die Existenz der Geistlichkeit selbst, als der Pflegerinn einer Religion, die den Barbaren fremde war, wurde sehr oft gefährdet, und konte nur mit großer Mühe und Klugheit erhalten werden. Ihre Erhaltung hieng aber zunächst davon ab, daß sie den Aberglauben der Barbaren in ihr Interesse zog, und es war eine natürliche Folge des Laufes der Dinge, daß dies wirklich geschah. Dadurch sank freylich sehr bald die Religion und ihre Ausübung auf wenig charakteristische Glaubensartikel und das eingeführte Rituale herab. Jene die Barbaren zu lehren, und dieses zu beobachten, dazu bedurfte es keiner Gelehrsamkeit; die also auch nach und nach bey der Geistlichkeit ganz in Verfall gerieth, ohne daß dieses planmäßig von den Häuptern der Hierarchie so eingeleitet worden wäre. Ferner die Menge der Neubekehrten und zu Bekehrenden war in den verschiedenen Ländern zu groß, als daß selbst die höhern geistlichen Aemter unterrichteten Männern hätten übertragen werden können. Man mußte Männer zu Bischöfen, Lehrern und Priestern wählen,

len, wie sie sich vorfanden, um nur dem dringendsten Bedürfnisse der Bekehrung und des Gottesdienstes genug zu thun. Ein spanischer Bischof meldete dem Pabste Gregor dem Großen, daß die Kirchenämter nicht besetzt werden könten, wenn ihm nicht erlaubt wäre, auch solche zu Presbytern und Bischöfen zu weihen, die bloß wüßten, wer Christus gewesen und daß er gekreuzigt worden sey. Hierdurch mußte aber die Zahl unwissender Geistlichen ausserordentlich vermehrt werden. Dazu kam, daß das damalige Christenthum die heydnische Religion als seine unmittelbare, und so auch die heydnische Cultur als seine mittelbare Feindinn betrachtete. Die Geistlichen waren daher eher geneigt, die Ueberreste der classischen römischen Literatur vollends zu vernichten, als sie zu erhalten und zu benutzen. Sie schränkten alle wissenswürdige Erkentniß auf die angenommenen christlichen Religionsartikel, die Evangelien und die Schriften der Apostel und Kirchenväter ein. Das Lesen heydnischer Schriftsteller wurde in vielen Klöstern sogar verboten. Gregor der Große verwies dem Desiderius, Bischof von Vienne, daß er die Grammatik lehre, weil Ein Mund nicht Jupiter und Christus zugleich preisen könne, und man sich des Götzendienstes schuldig mache, indem man die Fabeln der Heyden lehre. Endlich trifft man bey allen diesen Ursachen, wodurch die Cultur und Aufklärung gehindert und vernichtet wurde, auch häufige Spuren von den Bemühungen der Geistlichen und insbesondre einzelner Päbste an, jene zu erhalten, oder zu befördern und zu verbreiten. In Spanien, Frankreich, Britannien und Irland legten sie Schulen an, entweder mit den Klöstern verbunden, oder in Oertern, wo Bißthümer gestiftet waren. Leider liegt nur die Entste-

hung und die Wirksamkeit dieser Institute völlig im Dunkel. Der nächste Zweck derselben war freylich nur die Bekehrung der heydnischen Einwohner zur christlichen Religion; aber es wurde auch darin in andern Kentnissen, in der Grammatik, Musik, Geometrie und Dialektik Unterricht ertheilt. Daher finden sich auch in den Ländern des Occidents nach dem fünften Jahrhunderte immer einzelne Männer, die nach dem Maaßstabe geschäzt, wonach wir sie billig unter ihren Umständen schäzen müssen, sich durch ihre literarische Cultur hervorthaten, und denen es zu verdanken ist, daß im Zeitalter der Finsterniß hier und da Funken der Aufklärung glimten. Unter den Klosterschulen, welche auf Veranlassung der Geistlichen gestiftet wurden, sind besonders die in Irland und Britannien merkwürdig. Man weiß zwar die Art nicht, wie sie gestiftet wurden, auch nicht, was ihr Emporkommen und die Ausbreitung ihrer Wirksamkeit so sehr begünstigte; aber daß sie in Irland zahlreicher und blühender waren, als in irgend einem andern Lande des Occidents, ist historische Thatsache. Wahrscheinlich trug der äussere Friede, welchen Irland vermöge seiner insularischen Lage genoß, nachdem einmal innere Ruhe gegründet war, sehr viel dazu bey. Im siebenten, achten und neunten Jahrhunderte war es Irland, wohin sich diejenigen begaben, die nach höherer Gelehrsamkeit strebten, und von dortaus erhielten auch Britannien, Gallien und Deutschland ihre vornehmsten Lehrer. In Gallien war dagegen durch die Schwäche der Könige, die Herschsucht der Majores Domus und die innern Unruhen, die von den Zeiten der Römer her noch übrige Cultur gänzlich erloschen, bis endlich Carl Martell, seine Söhne Carlomann und Pipin, und sein Enkel

Carl

Carl der Große, sich der selbstständigen Regentschaft bemächtigten, das Reich der Franken auch über Italien und Deutschland ausdehnten, und der letzte vorzüglich Alles that, was in seinen Kräften war, um die Cultur in diesen Ländern zu begründen; obgleich nach seinem Tode die von ihm getroffenen Anstalten den Erfolg nicht hatten, welchen er bezielte, hauptsächlich nunmehr durch die Schuld der Hierarchie, der die Carolinger aus persönlicher Schwäche und wegen innerer Familienzerrüttungen zu viel nachgaben.

Die Geschichte der Philosophie in der Periode Carls des Großen und der Carolinger ist zwar für die Wissenschaft selbst ohne alles Interesse, etwa die Speculation des Johann Scotus Erigena ausgenommen, aber sie zeigt doch den Zustand derselben, und was für sie hätte gethan werden können, wenn die Nachfolger Carls in seinem Geiste fortgefahren hätten, Wissenschaften und Aufklärung zu befördern. Carl's des Großen Genie erhob sich durch sich selbst über sein Zeitalter. Nachdem er soviel aufgefaßt hatte, um den Werth der Kentnisse überhaupt einzusehn, berief er die gelehrtesten Männer, die ihm bekant wurden, namentlich den Alcuin, an seinen Hof, lernte selbst von ihnen, und bediente sich ihres Raths und ihrer Hülfe, seine wohlthätigen Plane für die Cultur der von ihm beherschten und überwundenen Völker zu realisiren. Auf Alcuin's Betrieb stiftete Carl die sogenante Hofschule (Schola Palatina) in Paris, und machte ihn zum Vorsteher derselben. Diese war anfangs mit dem Hofe immer verbunden, und folgte demselben in die Orte seines jedesmaligen Aufenthalts, bis sie nach und nach ihren beständigen Sitz zu Paris erhielt. Sie hatte auch

nur zum nächsten Zwecke, die zum Hofe gehörigen Personen zu belehren, so wie denn der Kayser selbst sich noch in seinen spätern Jahren vom Alcuin unterrichten ließ. Der letztere schränkte seine Bemühungen nicht hierauf ein. Er veranlaßte auch die Errichtung von Schulanstalten zu Fulda, Paderborn, Osnabrück, Regensburg, in denen die lateinische und griechische Sprache, die Dialektik, Grammatik u. w. ausser der Theologie gelehrt wurden. Von den Schülern Alcuin's wurden mehrere sehr berühmte und in ihrer Art verdienstvolle Männer, Rhabanus Maurus, Lehrer zu Fulda, hernach Erzbischof von Maynz, Luidger, Bischof von Münster, Haymo, Bischof von Halberstadt u. a.

Man hätte von den literarischen Instituten, die unter Carl's des Großen Regierung entstanden und aufblühten, die wohlthätigsten Früchte erwarten können, wenn nicht die politischen Ereignisse in der nächsten Zeitperiode nach derselben, der Geist abergläubischer Frömmeley und Möncherey, und der einmal zu allgemein gewordne Mangel an tauglichen Lehrern, ihre Wirksamkeit erstickt oder doch gehindert und beschränkt hätte. Die Wenigen, die als Lehrer an jenen Instituten angestellt werden konten, machten keine Fortschritte in wissenschaftlichen Kentnissen. Ihre Gelehrsamkeit bestand in einem dürftigen Cyklus der sogenanten freyen Künste, nach den Werkchen des Marcianus Capella, des Cassiodor, den vornehmsten und oft den einzigen Hülfsmitteln profaner Wissenschaft, die damals existirten. Es war also kein Wunder, daß die angelegten Schulen die Folgen für die Erweiterung und Verbreitung der Aufklärung nicht hatten, welche ihr Stifter bezweckte. Mehrere derselben hörten ganz auf, oder wurden auch bloß auf den

engen Bezirk eines Klosters eingeschränkt, um die Geistlichen in dem zu unterrichten, was etwa zum Bedürfnisse des äussern Gottesdienstes unentbehrlich war.

Für die Geschichte der Philosophie ist in der Periode der Carolinger nur ein einziger Mann, Johann Scotus Erigena, einer besondern Aufmerksamkeit werth. Der Zunamen Erigena bezeichnet höchst wahrscheinlich seinen Geburtsort oder sein Vaterland; aber die bestimte Bedeutung desselben ist streitig. Nach einigen soll Johann aus Irland, das damals auch mit unter dem Namen Schottland begriffen wurde; nach andern aus England oder dem eigentlichen Schottland abstammen. Gewiß war er aus einem von den Ländern gebürtig, die izt die drey britischen Königreiche ausmachen. Er war unstreitig ein tiefdenkender und sehr scharfsinniger Kopf. Er hatte die griechische, hebräische, arabische Sprache kennen gelernt, man weiß nicht, durch was für Mittel. In der Philosophie aber bekam er vornehmlich seine Richtung durch die Schriften des Dionys des Areopagiten, von denen er auch eine lateinische Uebersetzung besorgte, die zuerst der spätern mystischen alexandrinischen Theologie den Eingang in den Occident eröffnete. Carl der Kahle berief ihn an seinen Hof und unterhielt ihn als Lehrer und Gesellschafter. Er hatte auch als Lehrer an der Hofschule zu Paris sehr viel Zuhörer. Dieser Beyfall und die persönliche Gunst Carls, die Abweichungen des Johann Scotus von dem orthodoxen Lehrbegriffe der Prädestination, auch seine Uebersetzung von Werken des Dionys des Areopagiten, zogen ihm Neider und Gegner, und bald auch den Verdacht und die Verfolgung des Pabstes Nicolaus zu. Inzwischen

wurde er von Carl dem Kahlen geschützt, wiewohl er genöthigt ward, Paris und seine Lehrstelle zu verlassen und sich heimlich in Frankreich aufzuhalten. Seine folgende Lebensgeschichte ist ungewiß, so wie auch die Zeit und die Art seines Todes. Johann Scotus ist hauptsächlich durch ein eigenes Werk philosophischen Inhalts merkwürdig unter dem Titel: περι φυσεων μερισμȣ, de diuisione naturae libri quinque, die von Thomas Gale herausgegeben sind. Er verstand unter der Philosophie überhaupt nichts weiter als die Dialektik, nur auf metaphysische Gegenstände, hauptsächlich die Ontologie und Theologie, angewandt, und mit den mystischen Träumen des Dionys des Areopagiten verbrämt. Dem letztern verdankte er, wie er selbst ausdrücklich bekennt, seine meisten Ideen; er hatte aber auch ausserdem die Schriften einiger Kirchenväter, des Augustin und Gregor von Nazianz studirt; und die Quelle seiner dialektischen Gelehrsamkeit waren insbesondre die logischen Commentare des Augustin und Boethius zu dem Aristotelischen Organon. In dem Werke de diuisione naturae suchte er das Wesen der Dinge überhaupt nach vier Hauptbeziehungen des Dinges zu bestimmen. Er theilt dasselbe ein in die Natur, a) die schafft und nicht erschaffen wird (natura, quae creat et non creatur); b) die erschaffen wird und schafft (quae creatur et creat); c) die erschaffen wird und nicht schafft (quae creatur, et non creat); d) die weder erschaffen wird, noch schafft (quae nec creatur, nec creat). Die Natur in der ersten Beziehung ist die Gottheit; die Natur, die erschaffen wird und schafft, ist der Inbegriff der göttlichen Ideen; die Natur, die erschaffen wird, und nicht schafft, ist der Inbegriff der Geschöpfe; die Natur endlich, die

die weder erschaffen wird, noch schafft, steht mit sich selbst im Widerstreite, und hebt sich auf.

Mit dem Johann Scotus Erigena beginnt die Periode der sogenannten scholastischen Philosophie. Schon die Verschiedenheit der Meynungen, welche unter den Geschichtforschern in Ansehung der Bestimmung dieser Periode herscht, ist ein Beweis, daß der Begriff der scholastischen Philosophie selbst bey ihnen unbestimt sey. Da diese keinen individuellen Urheber hat, sondern ihren Namen und Charakter durch äussere zufällige Umstände empfieng, so komt es zunächst darauf an, diese leztern aufzusuchen. Der merkwürdigste Umstand ist hier die Art, wie im Zeitalter Carls des Großen, und zunächst nach demselben, die Philosophie gelehrt wurde. Aller philosophischer Unterricht war damals im Occidente auf die öffentlichen Lehrinstitute beschränkt, die von den Päbsten und Bischöfen, von Carl dem Großen und seinen Nachfolgern, errichtet waren, und die schlechtweg Schulen (scholae) genannt wurden. Ein Scholasticus hieß bald ein solcher, der die Kentnisse besaß, welche Gegenstände des Unterrichts in jenen Schulen waren, und diese Kentnisse wieder lehrte; bald auch ein Schüler selbst, der diese Kentnisse sich erst zu erwerben trachtete. Doch war die erste Bedeutung des Namens gemeiner und gewöhnlicher, und so fällt sie mit der zusammen, die wir izt mit dem Namen eines Gelehrten zu verbinden pflegen. Die Philosophie nun, welche in diesen Schulen gelehrt wurde, und so wie sie in denselben gelehrt wurde, erhielt den Namen der scholastischen Philosophie; nicht als ob sie einen besondern ihr eigenthümlichen Charakter gehabt hätte, welchen man etwa damit hätte bezeichnen wollen, sondern in eben dem

Sinne, in welchem wir noch itzt von einer Schulphilosophie überhaupt reden, sofern die Philosophie in den öffentlichen höhern Schulen gelehrt wird. Dem Namen nach giebt es also eine scholastische Philosophie schon von den Zeiten Carls des Großen an, was auch selbst von denen nicht geleugnet wird, die den Anfang derselben gewissen eigenthümlichen Merkmalen nach, welche sie späterhin bekam, erst in das dreyzehnte oder vierzehnte Jahrhundert herabsetzen. Wollte man den so frühen Gebrauch des Namens der scholastischen Philosophie leugnen, so würde man nicht nur der Etymologie des Worts und der Geschichte widersprechen; sondern man würde auch in Verlegenheit gerathen, mit was für einem andern Namen denn die Philosophie des Zeitalters vom achten bis zum vierzehnten Jahrhunderte zu benennen wäre, da sie doch in den wesentlichsten Merkmalen der Form und Materie mit der spätern scholastischen Philosophie zusammentrifft?

Inzwischen könte doch der bloße Namen der scholastischen Philosophie zufällig seyn, und gerade die Merkmale, welche der spätern Scholastik im dreyzehnten und vierzehnten Jahrhundert zukommen, könten sie für uns als eine besondere Art zu philosophiren darstellen, die vorzugsweise scholastische Philosophie genannt zu werden verdiente. Allein auch dieses scheint bey genauerer Erwägung des Inhaltes, Zweckes, und der Methode der ältern und spätern Scholastik, sobald man nehmlich auf den allgemeinen und wesentlichen Charakter, nicht auf das Einzelne, Rücksicht nimt, nicht der Fall zu seyn. Der Inhalt der Philosophie, während des Zeitalters Carls des Großen und in den nächsten Jahrhunderten nach demselben, war ein aus den lateinischen Commenta-

mentatoren des Aristoteles, hauptsächlich des Augustin und Boethius, gezogenes Aggregat logischer Regeln und ontologischer Begriffe, die unter dem Namen Dialektik Eine Wissenschaft, oder die theoretische Philosophie überhaupt ausmachten, und mit der spätern Alexandrinischen Vorstellungsart von Gott, seinen Eigenschaften, seinem Verhältnisse zur Welt und zur menschlichen Natur, verbunden oder auf dieselbe angewandt wurden. Eben diesen Inhalt hatte in der Hauptsache auch die spätere scholastische Philosophie. Es versteht sich hierbey von selbst, daß in der Folge verschiedene Ansichten und Bearbeitungen eben dieser Gegenstände statt fanden; daß überhaupt der philosophische Ideenkreis theils durch die Verbreitung der Werke der Araber und des Aristoteles selbst, theils durch andere Umstände nach und nach erweitert wurde und sich sehr mannichfaltig modificirte. Daher lassen sich mehr Epochen festsetzen, in denen charakteristische Unterschiede der scholastischen Philosophie bemerkt werden. Aber im Allgemeinen war doch immer der Inhalt der scholastischen Philosophie derselbe, und dieses berechtigt, ihre Periode schon mit dem Zeitalter der Carolinger anheben zu lassen. Der Zweck der Philosophie während und zunächst nach dem Zeitalter Carls des Großen war kein anderer, als der, das dogmatische Religionssystem der Kirche zu vertheidigen und zu befestigen. Man suchte allerhand Einwendungen auf, die sich gegen einzelne Glaubenssätze machen ließen, um sie dialektisch zu bestreiten und zu widerlegen. In der That war dies auch der einzige Nutzen, den die Dialektik in ihrem damaligen Zustande haben konte; und daß sie zu nichts Anderem brauchbar war, davon lag wiederum der Grund theils in ihrer Beschaffenheit selbst, theils darin, daß sie

bloß ein Gegenstand des Studiums der Geistlichkeit war, die sie auf nichts anderes, als auf ihr dogmatisch theologisches System beziehen konte oder zu beziehen wußte. Sehr deutlich offenbart sich dieser Zweck aller damaligen Philosophie auch in dem Unwillen der Geistlichkeit und des Pabstes über die freyere Speculation des Johann Scotus Erigena. Man setzte schon voraus, daß alle Philosophie mit der theologischen Dogmatik zusammenstimmen, und lediglich zum Dienste dieser abzielen müsse. Daher wurde die Philosophie des Erigena, bey welcher dieses nicht der Fall war, verkätzert. Ein anderer Nebenzweck, den dialektischen Scharfsinn zu üben, der in der Folge die häufigen und feyerlichen Disputationen veranlaßte, konte erst späterhin entstehen, je mehr sich das dialektische Gewebe ausbildete, womit sich damals die Köpfe beschäfftigten, und einzelne streitig werdende Puncte die Aufmerksamkeit anzogen. Aber der Keim dazu lag schon in der Philosophie, wie sie zu den Zeiten der Carolinger war. Auch die spätere scholastische Philosophie hatte keinen andern Zweck als den obigen, und es wird also hier ein distinctives Kriterium zwischen ihr und der ältern Philosophie seit dem achten Jahrhunderte vermißt; daher man in diesem Betrachte eben so wenig Grund hat, den Anfang der eigentlich scholastischen Philosophie erst im dreyzehnten oder vierzehnten Jahrhunderte anzusetzen. Endlich die Methode des Philosophirens war im Zeitalter der Carolinger eben so wohl, als in den folgenden Jahrhunderten, lediglich durch die dialektische Form des Argumentirens bestimt, welche die Aristotelische Logik vorschrieb. Nur wurde freylich diese Art zu argumentiren allmälig immer künstlicher, verwickelter und sophistischer. Auch die Untersuchung des Johann Scotus

tus Erigena hat die äußere dialektische Form; sie ist in eine Disputation zwischen einem Lehrer und Schüler eingekleidet, wiewohl die Disputation in ihrer Art einfacher und weniger verwickelt ist, als es hernach ähnliche Argumentationen wurden. Man kann also wohl die gesamte Philosophie des Mittelalters vom achten Jahrhunderte an unter dem Namen der scholastischen Philosophie begreifen. Sieht man denn auf die vornehmsten innern Verschiedenheiten derselben, die sich in ihrer Geschichte zeigen, so können folgende Epochen bestimt werden: Die erste bis auf Rousselin gegen das Ende des elften Jahrhunderts, wo sich der Streit der Nominalisten und Realisten erhob; die zweyte bis auf Albert den Großen in der Mitte des dreyzehnten Jahrhunderts, wo die Aristotelischen Werke allgemeiner bekant und commentirt wurden; die dritte bis auf die Verbesserung der Philosophie durch die Wiederherstellung der alten classischen Literatur um die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts. Wenn gleich die scholastische Philosophie auch noch nachher, hauptsächlich in den Klöstern und Schulen, sich erhielt, so verlor sie doch ihre allgemeine Herrschaft, und durch die Wirkungen der Reformation in Deutschland wurde sie endlich ganz verdrängt.

Je dürftiger die Quellen waren, aus denen die erste scholastische Philosophie geschöpft wurde, desto dürftiger mußte sie selbst ihrem Stoffe nach seyn. Die Araber hatten an der ersten Entstehung der scholastischen Philosophie weder der Form, noch der Materie nach, einigen Antheil; wohl aber trugen sie hernach, da die Christen mit ihnen in Spanien und Sicilien in Verbindung kamen, und nachdem Gerbert, nachheriger Pabst Sylvester II, auf ihre literarischen Einsich-

Einsichten Aufmerksamkeit erregt hatte, zur Erweiterung und Modificirung jener bey. Ueberhaupt verdienen von den ersten Scholastikern, wenn auf den Werth ihrer philosophischen Erkentniß und Studien Rücksicht genommen wird, nur sehr wenige eine Erwähnung, und auch dasjenige, was diese Wenigen in der Philosophie leisteten, trägt das Gepräge des abergläubisch religiösen Wahnes und der Barbarey des Zeitalters. Am achtungswerthesten und interessantesten für die Philosophie ist unter ihnen Anselmus, Erzbischof von Canterbury, gebohren 1035 zu Aosta im Piemontesischen. Seine Schriften verrathen einen hellen Denker, der selbstständig aus eigner Vernunft philosophirte, wenn er gleich im Geiste seines Zeitalters die Philosophie bloß als dienendes Werkzeug der positiven Religionsdogmatik betrachtete. Er stellte einen Beweis für das Daseyn und die Eigenschaften Gottes auf, der auch in der neuern Philosophie merkwürdig geblieben ist. Alle Dinge, die gemeinsame Merkmale haben, können diese nur durch Etwas besitzen, das ihnen allen gemeinsam ist. Alle Dinge, die gut sind, sind es nur durch das Gute; dieses ist gut durch sich selbst; es ist das absolut höchste Gut, dem nichts in der Hinsicht gleich ist, und das von keinem übertroffen wird. Alle Dinge, die groß sind, sind es nur durch das Große; dieses ist absolut groß und folglich das Größte. Es existirt also ein Wesen, das unter allen das Beste und Größte ist. Dieses Wesen ist auch nur Eines. Denn alles Vorhandene ist entweder durch Etwas, oder durch Nichts vorhanden. Das letztere ist ungereimt. Dasjenige Etwas aber, wodurch Alles vorhanden ist, ist entweder Eines oder Mehrere. Besteht es in Mehrern, so beziehen sich diese wiederum entweder auf

Eines,

Eines, oder sie sind jedes durch sich selbst, oder sie sind durch einander. Beziehen sie sich auf Eines, so sind sie durch dies Eine vorhanden, worauf sie sich beziehen. Ist jedes durch sich selbst, so muß Eine Existenz, Eine Kraft vorhanden seyn, vermöge deren ein jedes durch sich selbst seyn kann, und dann ist alles durch diese Kraft vorhanden. Daß die vorhandenen Dinge durch einander sind, widerspricht sich selbst; es kann nichts durch das seyn, welchem es das Seyn giebt; und hier würde es einem andern das Seyn geben und wieder von ihm empfangen. Foglich ist das Eine durch sich selbst; alles Andere ist durch dieses Eine vorhanden; und es selbst ist das Höchste und Beste. Zweytens: Der Grad der Vollkommenheit der Dinge ist sehr verschieden. Eine leblose Substanz ist schlechter, als ein Thier, und das Thier ist schlechter, als der Mensch. Es muß demnach eine Substanz geben, welche die absolute Vollkommenheit ausdrückt; denn sonst würden die Grade der Vollkommenheit in's Unendliche fortschreiten; es müßte also auch eine unendliche Zahl von Substanzen geben, was ungereimt ist. Jene höchst vollkomne Substanz ist entweder Eins oder Mehrere, die an Vollkommenheit aber einander gleich seyn müssen. Nimt man mehrere absolut vollkomne Substanzen an, so sind sie einander gleich durch Eins und Dasselbe (die absolute Vollkommenheit). Dies ist entweder sie selbst, oder es ist etwas von ihnen Verschiedenes. Im erstern Falle ist es Eins; denn es ist eben dasjenige (Eins), wodurch die absolut vollkomnen Substanzen einander gleich sind. Im andern Falle sind sie geringer, als dasjenige Wesen, wodurch sie gleich sind; also ist doch nur Eines das höchste. Es existirt

folg-

folglich ein absolut vollkomnes Wesen, von welchem das Daseyn aller übrigen herrührt. Drittens: Es läßt sich ein allervollkommenstes Wesen denken, das alle mögliche Vollkommenheiten in sich vereinigt, und über welches nichts Vollkomneres gedacht werden kann. Einen solchen Begriff hat jeder Mensch, und auch derjenige, der das Daseyn Gottes in der Wirklichkeit leugnet, kann doch nicht leugnen, daß er einen solchen Begriff von Gott in seinem Verstande habe. Ein solches Wesen kann aber nicht bloß im Verstande, sondern es muß auch in der Wirklichkeit existiren. Wollte man annehmen, daß es sich zwar denken lasse, aber nicht in der Wirklichkeit existire, so würde man damit behaupten, daß unter den wirklichen Dingen eines vorhanden wäre, welches noch vollkomner wäre, als das denkbar vollkommenste Wesen; daß folglich das denkbar vollkommenste Wesen nicht das vollkommenste sey; welches sich schlechthin widerspricht. Es läßt sich demnach nicht nur ein allervollkommenstes Wesen denken, sondern es ist ein solches auch wirklich vorhanden. Der letzte Beweis des Anselm ist kurz gefaßt dieser: Es muß ein allervollkommenstes Wesen existiren, weil es nicht das allervollkommenste ist, sobald es nicht existirt. Nun läßt sich aber ein allervollkommenstes Wesen denken; also existirt es auch. Bekantlich liegt diese Argumentation bey dem sogenannten ontologischen Beweise des Daseyns Gottes in der neuern Vernunfttheologie zum Grunde. Es wird aber in ihr aus der idealen Wirklichkeit auf die reale geschlossen, und überhaupt ist sie in einem Cirkel abgefaßt, indem ein vollkommenstes Wesen vorausgesetzt wird, um die Existenz desselben aus der Voraussetzung zu folgern. Die erste Argumentation beruht ganz auf der Platonischen

Ideen-

Ideenlehre, und steht und fällt mit dieser. Die zweyte stützt sich auf die Idee der Vernunft vom Unbedingten, wo aber die Vernunft eine dieser Idee entsprechende Realität nie einzusehen vermag. Auch liegt in einer unendlichen Gradation der Vollkommenheit der Substanzen kein Widerspruch, ob sie gleich nie erklärt, was die Vernunft erklärt erlangt. Aus seinem Begriffe der Gottheit leitete übrigens Anselmus auch die Eigenschaften derselben her, und suchte sie gegen die dialektischen Vernunftzweifel, die sich in Ansehung ihrer unvermeidlich erheben, zu verwahren. So vielen Scharfsinn seine Philosophie verräth, so gelang ihm doch seine Absicht nicht, und konte ihm nicht gelingen. Er führte neue Schwierigkeiten herbey, indem er andere wegräumen wollte *).

Da sich alle Philosophie damals auf das angenommene Religionssystem bezog, so ist hieraus zu erklären, warum die Speculation derer, die sich noch mit jener beschäfftigten, sich vorzüglich um die Lehre von Gott herumdrehte. Die Dogmatik der Kirche galt einmal für unabänderlich; man schränkte sich nur darauf ein, die dialektischen Zweifel zu lösen, die gegen dieselbe sich erheben liessen; wobey es also natürlich war, daß diese Zweifel vorzüglich die theoretischen Begriffe von Gott und seinen Eigenschaften betrafen. Vermuthlich würde sich uns der Scharfsinn der Denker jener Periode in viel zahlreichern und mannichfaltigern Subtilitäten zeigen, wenn sich mehrere Schriften aus derselben bis auf unsere Zeit erhalten hätten. Allein die meisten sind in die Vergessenheit übergangen, und die blosse Entdeckung unnützer

*) S. Anselmi Cantuar. Monolog. in den Opp. Paris 1721 fol.

nützer Subtilitäten würde auch ein mühsames Studium derselben, falls sie ja vorhanden wären, nur schlecht belohnen. Weil Theologie und Philosophie auf eine solche Art verbunden wurden, daß diese nur als Waffe zur Vertheidigung jener, und als Uebungsmittel des theologischen Scharfsinnes diente; so verfiel man bald auf die Idee eines Systems einer dialektischen Theologie, wo die Glaubenslehren so aufgestellt wurden, daß man zugleich ihre Gegengründe und die Beantwortung derselben vortrug. Der erste Urheber eines solchen dialektischen Systems der Theologie war Hildebert aus Lavardin (Hildebertus de Lauardino), gebohren 1054 *). Dieses System war dem folgenden Jahrhunderte ein Muster; auch Petrus Lombardus behielt dieselbe Methode bey, und entlehnte selbst Vieles aus Hildebert's Werken. Auf eine ähnliche Art bearbeiteten philosophisch die dogmatische Theologie Petrus Alphonsus und Adelger.

Von dieser Art nun, wie man seit dem zehnten und elften Jahrhunderte die Philosophie mit der dogmatischen Theologie verbunden hatte, so daß jene bloß eine dialektische Beschäfftigung wurde, Einwürfe gegen diese aufzufinden und zu widerlegen, spitzfindige Probleme aufzuwerfen, und sie noch spitzfindiger zu lösen, überhaupt nur den logischen Scharfsinn und Witz zu üben, ohne Zwecke, die auf neue Begründung der Wahrheit oder Erweiterung ihres Gebietes gerichtet gewesen wären, war der Hang zum dialektischen Disputiren überhaupt, durch welchen sich die Philosophen des Mittelalters auszeichneten, eine ganz natürliche Folge. Es war auch kaum damals ein anderer Weg zur Prüfung neu aufgestellter Ideen, oder zur Vertheidigung gangbarer Vorstellungsarten übrig,

*) Er starb als Erzbischof von Tours 1134.

übrig, als der öffentliche Disput darüber; da die Abfassung schriftlicher Werke und noch mehr die Verbreitung derselben, so lange die Buchdruckerkunst nicht erfunden war, so große Schwierigkeiten hatte. Ohnehin waren die Vorschriften zur Methode der Untersuchung, die man in der vom Aristoteles und seinen Auslegern ererbten Dialektik antraf, ganz auf den förmlichen Disput berechnet. Man wurde also schon dadurch verleitet, diesen, wenn nicht für das einzige, doch für das vornehmste formelle Mittel der Prüfung anzusehen. Da die Dispute öffentlich gehalten wurden, gewöhnlich im Beyseyn einer großen Zahl von Zuhörern, und sie unsre heutigen öffentlichen literarischen Fehden ersetzten; so hatten sie auch ein psychologisches Interesse. Je rüstiger und gewandter Jemand in den dialektischen Kämpfen war, desto mehr wurde er von der Menge bewundert und angestaunt; dieses mußte nicht nur seine eigene Eitelkeit nähren und immer mehr anfachen; sondern sie auch in andern erwecken, es ihm gleich und wo möglich zuvor zu thun, und dadurch die Disputirkunst zum Gegenstande eines allgemeinen Studiums und Wetteifers machen. Je sorgfältiger aber die Disputirkunst getrieben wurde, desto verwickelter wurde sie an sich selbst; die Form des Disputs wurde immer gekünstelter und zusammengesetzter, bis man es endlich so weit brachte, daß man mehr Tage hinter einander mit dem größten Aufwande von dialektischer Kunst — über Nichts disputirte, und eine große Versamlung um so mehr erbaute, je weniger sie aus dem Dispute gelernt hatte. Daraus, daß damals die Regeln des Disputs zugleich die Methodenlehre für alle wissenschaftliche namentlich philosophische Untersuchung waren, läßt sich auch erklären, warum so viele Schriften des Mittelalters, besonders

sonders aus der Periode, von welcher hier die Rede ist, in dialogischer oder vielmehr in der Form des Disputs abgefaßt waren. Man theilte die Abhandlung einzelner Materien und Wissenschaften in Quaestiones, Problemata, Responsiones, Solutiones ein, vermuthlich um dadurch die Leser in den Stand zu setzen, daß sie von der Abhandlung erfoderlichen Falles sogleich für einen Disput Gebrauch machen konnten. Da einmal das Disputiren die allgemeine Mode des Zeitalters wurde, so mußten die Disputationen in den Städten am häufigsten und am feyerlichsten seyn, in welchen überhaupt der größte Eifer für wissenschaftliche Studien herschte. Daher wurden die berühmtesten Disputationen zu Paris gehalten, weil hier die wißbegierige Jugend aus den cultivirtern Völkern Europa's zusammenfloß, und die Dispute der dortigen Gelehrten das größte Publicum in seiner Art und die lebhafteste Theilnahme fanden. Man kann nicht behaupten, daß der Disputirgeist zuerst von Paris ausgegangen sey; er hatte vielmehr seinen Grund in dem damaligen Zustande der Philosophie selbst, und es wurde auch ausserhalb Paris und den Universitäten und berühmtern Lehrinstituten überhaupt disputirt. Aber daß er dort vorzüglich erwachte und herschte, und sich von dort aus allgemeiner verbreitete; daß ferner die Gegenstände, welche in Paris verhandelt wurden, durch die Feyerlichkeit der darüber gehaltenen Dispute, und den Ruf der Männer, welche dabey als Streiter auftraten, die allgemeine Aufmerksamkeit an sich zogen, und alle Köpfe, die sich zur literarischen Classe im Volke zählten, beschäfftigten, ist nicht zu leugnen. Die berufene Fehde wegen des Nominalismus und Realismus würde schwerlich die Celebrität gewonnen, und die Philosophen so lange

in

in entgegengesetzte Parteyen geschieden haben, wenn sie nicht in Paris durch die größten Disputatoren der Zeit eröffnet, und durch neue Dispute immer selbst wieder erneuert wäre. Unter den Gegenständen der philosophischen Dispute des Mittelalters ist es daher diese Fehde vorzüglich, die den Geschichtschreiber beschäfftigen muß, da sie freylich denen, welche sich für sie interessirten, auch zu manchen anderweitigen Untersuchungen die Veranlassung darbot.

Die erste Spur derselben entdeckt man in der Geschichte des Rousselin (Roscelinus), der in der letzten Hälfte des elften Jahrhunderts lebte, und durch sein Talent im Disputiren allgemeines Aufsehn erregte. Was für philosophische Lehren er angriff und vertheidigte und mit was für Gründen, ist nicht bekant; er wird nur überhaupt als derjenige angeführt, der den Nominalismus behauptet habe, und dadurch Urheber des Streits über Nominalismus und Realismus geworden sey. Roscelin führte nehmlich die allgemeinen Begriffe bloß auf das Bedürfniß und die Natur der Sprache zurück, die mehr Dinge, welchen ähnliche Merkmale zukommen, mit einem gemeinschaftlichen Gattungsnamen bezeichne, welcher Gattungsnamen aber nichts weiter als ein Namen, ein Wort sey, dem kein wirklicher Begriff im Verstande, und noch weniger eine objective Realität entspreche. Er erklärte also die allgemeinen Begriffe für bloße nomina rerum; daher seine Behauptung Nominalismus genant wurde. Roscelin war nicht der erste, der diese Behauptung aufstellte; sie war schon im Alterthum, insbesondre vom Stilpo, dem Megariker, vertheidigt worden. Aber wahrscheinlich zog er Folgerungen daraus, und wandte sie auf eine Art an, die auffallend und ungewöhnlich war, und

daher Ursache zum Streite gab. Darüber können wir jetzt aus Mangel an Nachrichten nicht urtheilen. Nach dem Wenigen, was Johann von Salisbury und Otto von Freisingen von ihm melden, fand Roscelin mehr in den Worten, als darin zu suchen ist, und machte von der Sprache einen dialektischen Gebrauch, der Paradoxieen und Sophistereyen nach sich zog, dergleichen sich denn auch seine Anhänger in Paris, vielleicht noch mehr als er selbst, zu schulden kommen liessen. Unter andern Beschwerden, welche Abälard gegen ihn vorbringt, wirft er ihm auch die Behauptung vor: Kein Ding habe Theile, sondern nur die Wörter, welche die Dinge bezeichneten, wären theilbar. Daraus folgerte Abälard, daß nach dem Roscelin Christus nicht einen wirklichen Theil des gebratenen Fisches, sondern nur einen Theil des Wortes (gebratener Fisch) verzehrt habe, welche Auslegung doch ungereimt und frevelhaft sey *).

Ein

*) Von dem ungenanten Verfasser einer Geschichte Frankreichs von Robert bis auf Philipp I. wird ein gewisser Johannes als erster Verfechter des Nominalismus genant, und Roscelin, Robert aus Paris, Arnulph waren nach jenem Schriftsteller Schüler des Johannes, die dem Nominalismus Celebrität gaben. S. *Io. Salabert* Philos. Nominal. vindicat. p. 15. (Paris. 1661. 8). Zu entscheiden, ob die Angabe richtig sey, ist historisch unwichtig. Wenigstens wird Roscelin von allen übrigen Schriftstellern der Zeit allein als derjenige erwähnt, der zuerst durch Vertheidigung des Nominalismus bey seinen Zeitgenossen berühmt oder berüchtigt wurde. S. *Io. Sarisber.* Polycrat. VI, 12. p. 447. Metalog. II, 17. p. 814 sq. *Abaelardi* Ep. XXI. in Abael. Opp. p. 334. Cf. *Meiners* de Nominalium ac Realium initiis in Commentatt. Soc. Gott. T. XII. p. 26.

Ein Schüler des Roscelin war Wilhelm von Champeaux (Guilielmus a Campellis), der sich in Paris durch seine Geschicklichkeit im Disputiren so hervorthat, daß ihm die Lehrstelle der Dialektik übertragen wurde, und er einen großen Zulauf von Zuhörern erhielt. Schriften sind nicht von ihm vorhanden, und auch andere haben von seinen Behauptungen nichts aufgezeichnet, ausser dem Abälard, der einige Meynungen desselben beyläufig erwähnt, aber auf eine so unbestimte Art, daß sich ihr wahrer Sinn mehr errathen als einsehen läßt. Wilhelm von Champeaux neigte sich auf die Seite der Realisten. Er nahm an, daß die allgemeinen Begriffe das Wesen der Dinge darstellten, und daß dieses Wesen ganz in allen Individuen, welche unter die allgemeinen Begriffe gehörten, enthalten sey; so daß sich die individuellen Dinge nicht durch ihre Realität, sondern nur durch die Menge und Mannichfaltigkeit der Accidenzen von einander unterschieden. Es ist nicht ganz klar, ob Wilhelm sich hier eigentlich die Platonische Vorstellungsart von den allgemeinen Begriffen und ihrer Realität und der Theilnahme der individuellen Dinge an dieser gedacht habe; oder ob seine Meynung sich mehr der Aristotelischen Lehre näherte, obgleich diese nicht wirklich ausdrückte. Die Zeitgenossen des Wilhelm führten auch die Gattungen und Arten der Dinge auf substantielle Formen zurück, die den Dingen gleichsam eingedrückt wären. Gesetzt aber auch, daß Wilhelm sich zu dieser letzten Meynung bekante, so war sie ihm doch wohl mehr ein bloß sinnlicher Ausdruck jener erstern, als daß sie von dieser in der That verschieden gewesen wäre; denn Aristoteles nahm solche substantielle Formen nicht an, die nichts anders gewesen seyn würden, als die

Platonischen Ideen, gegen welche er doch so viel einzuwenden hatte. Nach dem Aristoteles existirte nicht eine substantielle Formenwelt gleich der Platonischen Ideenwelt; sondern er behauptete ein thätiges Princip der Form überhaupt, welches die Materie (das bloß Mögliche) in die Wirklichkeit mannichfaltiger Dinge umbilde. Daß Wilhelm sich Eine reale Substanz gedacht habe, die bey allen individuellen Dingen zum Grunde liege, im Sinne des Spinoza, ist gar nicht wahrscheinlich; denn von Einer Weltsubstanz war bey dem Streite über Nominalismus und Realismus nie die Rede; vielmehr von den Universalien, oder generischen Formen, inwiefern diese substantiell seyen, und den individuellen Dingen Substantialität mittheilten, oder nicht. Abälard stritt eben so heftig gegen den Wilhelm, als gegen den Roscelin und dessen Anhang; jedoch war seine Meynung mit der des erstern verwandter. Er nöthigte den Wilhelm, seine Thesis dahin einzuschränken, daß die individuellen Dinge nur individuelle Realitäten wären, daß sich aber nicht die Realität des Allgemeinen ganz in jedem Individuum darstelle. Vielleicht näherte sich Abälard hier mehr der echt Platonischen Lehre, nach welcher die individuellen Erscheinungen dadurch zu Realitäten werden, daß sie an der Realität der Ideen (der Universalien) Theil nehmen, nach welcher folglich die Ideen als allgemeine Realitäten nicht ganz in den Individuen enthalten sind. Sobald Wilhelm durch die Ueberlegenheit des Abälard im Disputiren besiegt war in Ansehung des erwähnten Punktes, verlor sich auch der Beyfall, den er vorher erworben, und es fanden sich kaum noch Zuhörer seiner Dialektik, gleichsam als ob diese ganze Wissenschaft, setzt Abälard, indem er diesen Umstand

stand erzählt, selbst hinzu, auf einer gewissen Theorie von den Universalien beruhte *).

Die größte und für das philosophische Interesse des Zeitalters entscheidende Celebrität gewann der Streit über den Nominalism und Realism durch den Abälard oder Abeillard (geb. 1079 gest. 1142), welchen noch überdem seine persönlichen Schicksale so merkwürdig machten. Abälard war unstreitig ein vortrefflicher Kopf, in welchem sich eine feurige Phantasie und ein tief eindringender Scharfsinn mit einem innigen Gefühle für das Wahre, Gute, und Schöne, und einem energievollen Charakter vereinigten. Vielleicht war es nur eine ungemessene Leidenschaft, mit der er nach Ehre und Ruhm strebte, die sich bey ihm tadeln läßt, sofern sie die Ursache eines tadelhaften Benehmens gegen mehrere seiner philosophischen Zeitgenossen wurde, mit denen er auf seiner Laufbahn in Verhältniß gerieth. Man kennt übrigens die persönlichen Schicksale des Abälard, besonders diejenigen, welche seine zärtliche Verbindung mit der Heloise nach sich zog, sehr genau; von seiner philosophischen Vorstellungsart hingegen, vornehmlich in Beziehung auf Nominalismus und Realismus, haben weder er selbst, noch seine Zeitgenossen, uns bestimt und deutlich genug unterrichtet; was um so unangenehmer ist, da der Streit über jene Meynungen vorzüglich durch Abälard angefacht wurde und allgemeines Interesse bekam. Indessen läßt sich doch nach der Angabe des Johann von Salisbury soviel annehmen: 1) daß Abälard's Meynung der

*) *Abälardi* hist. calam. c. 2. p. 56. Cf. *Bruckeri* hist. phil. T. III. p. 730 sq.

der des Roscelin schlechthin entgegengesetzt war, und er also die Universalien nicht für bloße Wörter erklärte; 2) daß er sie aber auch nicht für Realitäten schlechthin (res) hielt, sondern für Begriffe von Realitäten, die vom Verstande allein gebildet würden, und in diesem ihren Ursprung und ihr Wesen hätten. Er stellte den nachher so oft wiederholten Satz auf: Eine Realität könne nicht von der andern prädicirt werden (rem de re praedicari non posse); aber wohl ein Begriff von dem andern. Nennt man also die Meynung, die allgemeinen Begriffe seyen bloß Worte (in der Sprache gegründet), Nominalismus, wie sie Roscelin behauptete, so war Abälard nicht Nominalist. Aber er war auch nicht Realist, eben weil er die objective Realität der allgemeinen Begriffe, wie sie Wilhelm von Champeaux annahm, bestritt, und bloß den Individuen Realität einräumte. Er war also Realist im Gegensatze mit dem Roscelin; hingegen Nominalist im Gegensatze mit Wilhelm von Champeaux; denn freylich mußte er auch die Entstehung der allgemeinen Begriffe im Bedürfnisse der Sprache suchen; ob er gleich nicht so weit gieng, wie Roscelin, zu behaupten, daß sie Wörter seyen, denen gar keine Begriffe entsprächen. Abälard war es demnach, der dem Nominalism zuerst seinen festen Charakter im Gegensatze mit dem Realism gab. Der Satz des Nominalism ist: Nur in den individuellen Dingen außer uns ist Realität. Die Universalien sind bloß Verstandesbegriffe ohne Realität, die nur durch die Sprache objectiv bezeichnet werden, und dadurch den Schein von Realität bekommen, ob sie gleich selbst weder eine

Reali-

Realität enthalten, noch einer Realität correspondiren. Der Satz des Realismus im Gegentheile ist: In den individuellen Dingen außer uns ist keine Realität. Die Universalien sind die wahre Realität, und die Individuen als solche unterscheiden sich nur durch die Accidenzen. Beyde Vorstellungsarten wurden freylich in der Folge von ihren Verfechtern sehr verschieden modificirt und mit sehr verschiedenen Gründen vertheidigt. Wie Abälard die seinige vertheidigte, wissen wir nicht. Abälard zeichnete sich als Denker durch einen richtigern Vernunftgebrauch überhaupt aus, der sich nicht nur in seinen dialektischen Raisonnements, so weit wir diese kennen, sondern auch in der Art verrieth, wie er die damalige Theologie bearbeitete, was ihm gerade so viel Feinde und Neider zuzog. Es war nicht bloß mit den Werken der Kirchenväter, sondern auch mit mehrern classischen Schriftstellern, dem Cicero, Virgil, Macrobius vertraut; auch die logischen Schriften des Aristoteles und den Timäus des Plato kannte er; die übrigen Werke des Plato und Aristoteles aber, so wie die Literatur der Araber, scheinen ihm ganz fremde geblieben zu seyn; wenigstens findet sich in seinen Werken davon keine Spur. Jene Lectüre der lateinischen Profanscribenten hat auf seine eigene Latinität sehr wohlthätigen Einfluß gehabt. Diese ist ungleich reiner, gebildeter und verständlicher, als die seiner Zeitgenossen.

Die Theologen und Philosophen des Mittelalters vor Abälard bekümmerten sich um die Bearbeitung der Moral aus einem philosophischen Gesichtspuncte fast gar nicht. Ihr theologisches System betraf größtentheils nur Gegenstände des Glaubens und

war theoretisch; der Gottesdienst bestand in äußern Gebräuchen, und die sogenannte heilige Lebensart in ascetischen Uebungen, die meistens nur auf strenge äußere Zucht und oft auf seltsame Kasteyungen hinausliefen, wobey man sich aber auch eben so oft die niederträchtigste Denkart und die gröbsten Ausschweifungen erlaubte. Das praktische Verhalten des großen Haufens wurde theils durch den Zwang barbarischer Gesetze, theils durch den religiösen Aberglauben, welchen man ihm einflößte, theils durch ein gewisses sittliches oder unsittliches Herkommen, durch Vourtheil, Gewohnheit, blinden Mechanismus des Bedürfnisses, und in den höhern Classen durch eine zufällig mehr oder minder egoistische Erfahrungsklugheit bestimt. Daher ist sehr begreiflich, wie bey der ungeheuren Anzahl der Geistlichen, und bey der im höchsten Grade abergläubisch religiösen Stimmung der Gemüther, dennoch die größte sittliche Verdorbenheit und Anarchie der Neigungen sowohl unter den Layen als unter den Geistlichen, und noch mehr unter diesen, statt finden konte. Die Moral der Kirche war auf's innigste mit der Dogmatik verwebt, und an und für sich betrachtet beruhte sie auf den Aussprüchen und Vorschriften derjenigen lateinischen Kirchenväter, die damals bekant waren und in der Kirche am meisten galten. Abälard erwarb sich auch das Verdienst, die Moral, zwar im Geiste eines Theologen, aber doch aus einem unabhängigen und mehr philosophischem Gesichtspuncte zu untersuchen. Seine Schrift darüber, ob sie gleich die Spuren des Zeitalters unverkennbar trägt, auch Manches enthält, was irrig ist, und sehr leicht misverstanden und gemisbraucht werden konte, auch in der Folge von den Jesuiten bey ihrer casuistischen Moral gar sehr gemisbraucht ist,

liefert

liefert doch auch mehrere Beweise von seiner unbefangenen Vernunft und seinem lebhaften und lautern moralischem Gefühle. Sie empfiehlt sich auch durch eine leichtere und angenehmere Schreibart, als man sie in irgend einem Werke philosophischen Inhalts aus jener Periode antrifft *).

Berühmte Zeitgenossen und zum Theile Schüler des Abälard waren Hugo von St. Victor, Gilbert de la Porree, Petrus aus der Lombarden, Verfasser des Magister Sententiarum, eines Werks, das mehrere Jahrhunderte hindurch den Text abgab, worüber die Theologen und Philosophen commentirten. Die Untersuchungen dieser betrafen die Dialektik, Ontologie und Theologie; sie bewiesen Scharfsinn in der Art, wie sie Zweifel über hierher gehörige Gegenstände aufwarfen, und dieselben lösen zu können glaubten, ohne daß doch jene Disciplinen einen reellen und dauernden Gewinn von ihren Bemühungen gezogen hätten. Einer der geistvollsten und achtungswerthesten Zöglinge Abälard's war Johann von Salisbury mit dem Beynamen der Kleine (Paruus, *Petit*). Er erzählt selbst in einem seiner Werke Metalogicus die Geschichte seiner Studien, und charakterisirt seine Lehrer. Ungeachtet er großen Fleiß auf die Gegenstände gewandt hatte, auf welche sich damals der gelehrte Unterricht fast ausschließend bezog,

*) S. *Abälardi* hist. suar. calam. in den Opp. Ebendess. Theologia morum s. Ethica; liber dictus: scito te ipsum in *Pezii* Thes. anecd. T. III. P. II. p. 625. — Berington's Geschichte Abälard's und der Heloise. Aus dem Englischen von Sam. Hahnemann. Leipz. 1789. 8. Vergl. Cramers fünfte Forts. von Bossuet's Weltgeschichte S. 373. Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. II. S. 49.

bezog, so hatte er doch zu viel gesunden Verstand und zu viel praktischen Sinn, um sich dadurch befriedigt zu finden. Da er sehr dürftig und deßhalb bey seinem Aufenthalte in Paris genöthigt war Kinder zu unterrichten in Sprachen, in historischen, geographischen, physikalischen und andern Vorkentnissen, so mußte er sich selbst Kentnisse dieser Art erwerben, und hier hatte er Gelegenheit zwischen dem Interesse und Nutzen derselben, der sich immer offenbar bewährte, und dem Interesse und Nutzen der damaligen, zwar höchst spitzfindigen und wortreichen, aber sachleeren Philosophie eine Vergleichung anzustellen, welche, weil er von der letztern für das wirkliche Leben wenig oder gar keinen Gebrauch machen konte, natürlich in seinem Urtheile zum Nachtheile der letztern ausfiel. Den Werth der Philosophie auch in ihrem damaligen Zustande verkannte Johann nicht durchaus. Er urtheilte nur von ihr, da sie meistens auf Dialektik und Ontologie beschränkt war, daß sie für sich genommen eine leere und für den Geist durchaus unfruchtbare Wissenschaft sey, falls man sie nicht mit einem anderweitigen nützlichen Stoffe in Verbindung setze, und in diesem Urtheile hatte er ganz Recht. Er wollte deßwegen das philosophische Studium auch auf die Physik und Moral ausgedehnt wissen. Seine Schriften haben großes Interesse für die Charakteristik der Philosophie der Zeit überhaupt; aber seine eigene philosophische Vorstellungsart, auch in Ansehung der Materien, die damals vorzüglich verhandelt wurden, ist äußerst unbestimt ausgedrückt. Selbst Vieles, was er von den eigenthümlichen Behauptungen der einzelnen sich widerstreitenden Parteyen beybringt, ist nicht recht verständlich, da Johann sich nicht die Mühe gegeben hat, die philosophischen Kunstausdrücke, deren er sich

bedient,

bedient, und die er freylich bey denen, für welche er zunächst schrieb, als bekant, voraussetzen konte, zu erklären, und er, ungeachtet seiner philologischen Gelehrsamkeit, doch noch nicht Kentniß der lateinischen Sprache genug besaß, um die philosophischen Spitzfindigkeiten seiner Zeitgenossen für uns deutlich darzustellen. Soviel sieht man, daß er über diese Spitzfindigkeiten selbst, den Misbrauch, der mit ihnen getrieben wurde, über die Wörterkrämerey und Prahlerey der Philosophaster spottete. Seine Angriffe waren zunächst gegen einen armseligen Schwätzer gerichtet, den er unter dem Namen Cornificius durchzieht, und zweckten überhaupt ab, den Werth der Realkentnisse gegen die Anmaaßungen dieses und anderer seines Gleichen zu vertheidigen. Was für philosophische Meynungen aber Johann selbst hegte, ist nicht so klar. Es scheint überhaupt, daß er gar keinen bestimmten Dogmatismus hatte, sondern ein Akademiker in seiner Art war, nach dem Beyspiele des Cicero, wiewohl doch sein Zweifeln sich nur auf Gegenstände der Ontologie erstrecken mochte, weil über diese so viel gestritten wurde, ohne daß doch der Streit zu einem befriedigenden Resultate führte.

In Beziehung auf den Streit der Nominalisten und Realisten ist es wohl ausgemacht, daß Johann von Salisbury sich zur Partey der Realisten bekant habe, da er gegen die ersten als entschiedener Gegner auftrat. Aber nicht so leicht ist zu bestimmen, wie er selbst den Realismus dachte, welcher damals unter sehr mancherley Modificationen, deren Johann selbst mehrere anführt, vorgestellt wurde. Er erwähnt verschiedener Meynungen darüber von Walther von Mortagne, Bernhard von Chartres, Wilhelm von Soissons, Gilbert

bert von Poitou u. a. Manche derselben bestreitet er; keine erklärt er ganz deutlich und so, daß man sie zugleich für seine eigene ansehen könte. Es gab damals Porretaner, Albricaner, Robertiner und Parvipontaner als einzelne Secten von Realisten. Die erstern werden als überspannte Realisten aufgeführt, die sich beständig auf die Kategorieen des Aristoteles beriefen. Der Stifter der Albricaner war Alberich von Rheims, dessen Johann mit Ruhme gedenkt. Die dritte Partey hatte den Robert von Melün, einen gebohrnen Engländer und wegen seiner Spitzfindigkeit berühmten Dialektiker, zum Haupte. Die Parvipontaner endlich bekamen ihren Namen vom Johann Parvipontanus, ihrem Lehrer, der an einer kleinen Brücke zu Paris wohnte, und so großen Beyfall hatte, daß seine Schüler sich in der Nähe seiner Wohnung Häuser bauten, und in diesen seine Lehren wieder mittheilten. Ueberhaupt unterschieden sich die Parteyen der Realisten in Platonische und Aristotelische Realisten, so daß sie entweder die allgemeinen Begriffe im Sinne des Plato als die Realprincipien der Formen der Dinge betrachteten; oder die Kategorieen im Sinne des Aristoteles dafür annahmen. Man muß hierbey nicht vergessen, daß die Werke des Aristoteles die Physik und Metaphysik betreffend damals noch gar nicht oder nur sehr wenigen, und diesen sehr unvollkommen, bekant waren; daß also bey diesen Realisten, wenn von den Aristotelischen Formen der Dinge die Rede ist, sie nicht an das eigentliche Realprincip der Form in der Aristotelischen Philosophie, sondern an die Kategorien dachten. Was man von Aristotelischer Philosophie wußte, wurde lediglich aus den Büchern des Organon geschöpft, und daher kam es auch, daß die Phi-

Philosophie überhaupt fast nur auf Logik, Dialektik und Ontologie eingeschränkt war. Ein Hauptbuch, worüber man als Text philosophirte, war die Einleitung des Porphyr zu den Kategorieen des Aristoteles. Von der Platonischen Ideenlehre hatte man ebenfalls eine sehr einseitige, unvollständige und unrichtige Kentniß. Was hierbey den Streit am verwirrtesten machte, war, daß man aus den spätern Commentatoren des Aristoteles doch einige Notiz schöpfte theils von dessen Argumentationen gegen die Ideenlehre des Plato, theils von seinem physischen Realprincipe der Form. Hieraus wird erklärlich, warum sich alle Parteyen der Realisten, die eigentlich Platonischen Realisten ausgenommen, und im Gegentheile auch die Nominalisten, auf den Aristoteles, als ihren Gewährsmann, berufen konten; denn unter andern Gründen, über die verschiedenen philosophischen Parteyen seiner Zeit zu spotten, braucht Johann von Salisbury auch den, daß sie sich sämtlich auf den Aristoteles stützten, wenn sie auch einander in ihren Meynungen noch so entgegengesetzt wären *).

Gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts und mit dem Anfange des dreyzehnten fiengen auch die Werke des Aristoteles physikalischen, metaphysischen und moralischen Inhalts an, im Occidente von Europa bekanter, und auf den größern Universitäten, namentlich zu Paris, studirt und commentirt zu werden. Hierdurch wurde nun das Gebiet der philosophischen Kentnisse ausnehmend erweitert, und blieb nicht mehr bloß auf Dialektik und Ontologie eingeschränkt.

*) *Ioan. Sarisber.* Metalog. II. c. 17. p. 815 sq. Polycrat. VII, 12. p. 451 sq.

schränkt. Die erste Bekantschaft mit dem Aristotelischen Systeme in seinem grössern Umfange hatte natürlich eine Ueberraschung zur Folge. Man erblickte hier ein grosses viel umfassendes Aggregat von Erfahrungen und philosophischen Begriffen über die Dinge, zu einem Systeme verbunden; und bey der damaligen Unwissenheit konte man sehr leicht auf den Wahn gerathen, dieses System enthalte Alles, was wahr und wissenswürdig sey. Von der Platonischen Philosophie hatte man nur einzelne oft sehr entstellte Bruchstücke; man lernte sie grösstentheils aus den Schriften des Cicero, der lateinischen Kirchenväter, der spätern Commentatoren des Plato und Aristoteles, und aus den Werken der leztern selbst kennen, schöpfte sie aber nicht aus der Quelle. Der Streit über die Universalien hatte ausserdem Veranlassung gegeben, daß man das Wesen des Platonismus in ein paar Behauptung jene betreffend sezte; übrigens aber sich weder um die vom Plato aufgestellten Gründe seiner Ideenlehre und die Entwickelung derselben, noch um ihre Anwendung auf die Gegenstände der Philosophie im Ganzen bekümmerte. Daher verlor der Platonismus sein Interesse, sobald man von dem Streite über die Universalien abstrahirte, und bey den Studien entweder auf anderweitige Realkentnisse überhaupt, oder auch auf eine systematische Wissenschaft der Philosophie ausgieng. Wollte man Dialektik, Metaphysik, wie sie damals bearbeitet war, wissenschaftlich auffassen, so war doch immer Aristoteles der eigentliche Lehrer, zu welchem man seine Zuflucht nehmen mußte. Er wurde um so mehr einziger und entscheidender Lehrer, je besser und vollständiger man seine Werke über die gesamte Philosophie und die Naturkunde zu benutzen Gelegenheit bekam. Ohnehin haben

haben diese auch für ein in hohem Grade literarisch und philosophisch aufgeklärtes Zeitalter, wie z. B. das gegenwärtige ist, einen so großen Werth; wie hätten sie nicht im Mittelalter Gegenstände der Bewunderung werden sollen, da sie es waren, von denen das erste Licht wissenschaftlicher Aufklärung sich verbreitete? Aristoteles wurde daher bald vorzugsweise der Philosoph genant, wie Virgil vorzugsweise der Dichter. Auch die bessern Köpfe ergaben sich ihm blindlings, und suchten eher das, was sie nicht verstanden, was auch wohl wirklich in der Form, in welcher sie die Werke des Aristoteles kennen lernten, sinnlos war, oder was sich mit ihrer sonstigen Einsicht nicht reimte, durch die sonderbarsten Künsteleyen in Harmonie zu bringen, als daß sie es gewagt hätten, die Autorität des Stagiriten im geringsten zu bezweifeln. Da man immer damals von der Philosophie unmittelbare Anwendung auf die positive Theologie machte, so mußte auch die Einführung der Aristotelischen Werke auf das Studium der leztern einen großen Einfluß erweisen. Dies führte mancherley Streitigkeiten mit der Hierarchie herbey, von welcher das Studium der Aristotelischen Werke auf den Universitäten und der Lehrvortrag nach denselben bald verboten, bald begünstigt wurde, je nachdem es die Aufklärung, Gelehrsamkeit und politische Beurtheilung derer, die an der Spitze der Hierarchie standen, mit sich brachten.

Man hat bisher unbedingt den Arabern das Verdienst beymessen wollen, die Literatur der Aristotelischen Philosophie zuerst im Occidente verbreitet zu haben, und hat auch wohl die sonderbare Eigenthümlichkeit der Scholastik aus der Beschaffenheit der arabischen Uebersetzungen der Aristotelischen Werke,

aus denen die lateinischen flossen, deren sich die ältern Scholastiker bedienten, zu erklären gesucht. Ein neuerer gelehrter und scharfsinniger Geschichtforscher, Hr. Prof. Heeren in Göttingen, hat im Gegentheile die Vermuthung geäussert, daß die Araber an der ursprünglichen Verbreitung der Aristotelischen Werke im Occidente keinen Antheil gehabt hätten, und daß der Einfluß der Arabisch-Aristotelischen Philosophie erst nach den Zeiten der Kreuzzüge, d. i. nach dem zwölften Jahrhunderte, statt gefunden habe. Er gründet diese Vermuthung darauf: 1) Daß sich nicht historisch zeigen lasse, wie und wann durch die Araber die Aristotelischen Werke dem westlischen Europa mitgetheilt seyen; 2) daß Anselm von Canterbury, Lanfranc, die unleugbar den Aristoteles lasen, und so wenig Arabisch als Griechisch verstanden, ihn in lateinischen Uebersetzungen gelesen haben müßten; woraus erhelle, daß die Werke des Stagiriten lange vor den Zeiten Kaysers Friedrich II. im Occidente bekant gewesen; 3) daß die wenigen Männer, die in jenen Zeiten Arabisch verstanden haben sollen, Gerbert, Hermannus Contractus, Constantinus Afer, nicht Verbreiter der Aristotelischen Philosophie gewesen, und daß die Kentniß des Arabischen selbst nur vom Gerbert gewiß sey; 4) daß man gar nicht nöthig gehabt habe, die Aristotelischen Werke erst aus arabischen Uebersetzungen kennen zu lernen, da sich die Werke des Aristoteles das ganze Mittelalter hindurch in einzelnen Klöstern gefunden hätten, und von einzelnen Gelehrten commentirt seyen; da ferner die Uebersetzungen und Commentare des Boethius im Mittelalter im größten Ansehn gewesen seyen; endlich 5), daß gerade um die Zeit, als die Scholastik im Occidente aufzuleben anfieng, die Aristote-

lische

lische Philosophie und Dialektik in Constantinopel herschendes Studium gewesen sey, und die politische Verbindung des Occidents mit dem Oriente hauptsächlich in Angelegenheiten der Kirche die Kentniß der griechischen Dialektik nothwendig gemacht habe. Aus allen diesen Gründen wird denn zuletzt auch gefolgert, daß die aufkeimende Scholastik wahrscheinlich weit mehr Nahrung durch die Bekantschaft mit Constantinopel, als durch die mit den Arabern erhalten habe *).

Zur Prüfung jener historischen Vermuthung ist Folgendes zu erwägen: Erstlich: Wenn die Frage aufgeworfen wird, ob die Araber die Aristotelischen Werke in den christlichen Occident ursprünglich eingeführt haben, oder nicht? so ist nicht die Rede von dem Organon des Aristoteles, den Commentaren des Augustin, Boethius u. a., der Isagoge des Porphyr zu den Kategorieen; sondern von den sämtlichen Aristotelischen Werken, namentlich denen, welche die Physik, Metaphysik und Naturgeschichte betreffen. Daß die leztern im Occidente bekant gewesen wären vor dem zwölften Jahrhunderte, oder auch nur in einer Handschrift, einer Uebersezung, vor dieser Zeit existirt hätten; davon findet sich durchaus nicht die geringste historische Spur. Alle die frühern Philosophen verrathen wohl eine Bekantschaft mit dem Organon des Aristoteles, vorzüglich mit dem Buche desselben von den Kategorieen; aber keiner unter ihnen, auch Anselm von Canterbury, Abälard und Johann von Salisbury nicht, hatten

*) S. Heeren's Geschichte des Studiums der classischen Literatur seit dem Wideraufleben der Wissenschaften B. I. S. 183.

hatten die Aristotelische Physik, Metaphysik und Moral kennen gelernt oder zu benutzen Gelegenheit gehabt. Auch die Commentare des Augustin und Boethius betreffen nur das Aristotelische Organon, nicht die Physik und Metaphysik. Diesen Umstand hat Hr. Prof. Heeren übersehen. Das Organon des Aristoteles existirte im Occidente schon viel früher, als er selbst durch historische Thatsachen bewährt *). Carl der Große bekam ein Exemplar desselben aus Constantinopel geschenkt. Alcuin und Beda kanten es. Es folgt aber daraus, daß man das Organon das ganze Mittelalter hindurch in lateinischen Uebersetzungen des Originals und in den Commentaren des Boethius besaß, nicht, daß man die Werke des Aristoteles überhaupt (mit Einschlusse der physischen, metaphysischen und moralischen), nicht durch Mittheilung der Araber empfangen hätte. Zweytens: Wenn behauptet wird, daß die arabisch-aristotelische Philosophie entscheidenden Einfluß auf die Scholastik gehabt habe; so kann dieser Einfluß nicht eher, als gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts angenommen werden. Es ist sehr richtig, daß vor dieser Epoche Gerbert, Hermann Contractus,
Con-

*) Als Beyspiele, daß man die Aristotelischen Werke das ganze Mittelalter hindurch gekant habe in lateinischen Uebersetzungen, führt Hr. Prof. Heeren an, daß schon um das J. 935 ein gewisser Reinhard, Scholasticus im Kloster St. Burchard zu Wirzburg, in vier Büchern die Kategorieen des Aristoteles commentirte; daß Poppo zu Fulda, ebenfalls im zehnten Jahrhunderte, den Boethius erläuterte. Wie man sieht, betreffen die Thatsachen nur die Aristotelische Dialektik und Ontologie; und diese war freylich im Mittelalter gekant und verbreitet vor aller Verbindung der christlichen Gelehrten mit den Arabern.

Constantinus Afer, denen von den gleichzeitigen Schriftstellern Kentniß der arabischen literatur beygelegt wird, nicht Verbreiter der aristotelischen Philosophie waren. Daß von Gerbert allein mit Zuverlässigkeit gesagt werden könne, er sey des Arabischen kundig gewesen, ist wohl zu skeptisch geurtheilt. In Ansehung Hermann's mag es zweifelhaft seyn; in Ansehung Constantin's, der unter den Mauren gebohren und erzogen war, ist es ausser allem Streite, daß er arabische Bücher übersetzte. Es erhellt dieses aus seinen Werken unwiderleglich *). Problematischer ist dagegen, ob er die griechische Sprache kante, und je aus dem Griechischen übersetzte, wiewohl er auch dieses während seines Aufenthalts im Oriente erlernt haben konte. Jener Einfluß der Araber auf die Scholastik am Ende des zwölften Jahrhunderts bestand aber eben darin, daß lateinische Uebersetzungen der Aristotelischen Physik und Metaphysik und der Commentare arabischer Ausleger dazu im christlichen Occidente in Umlauf kamen, die entweder unmittelbar aus dem Arabischen, oder aus einer hebräischen Uebersetzung des Arabischen geflossen waren. Vermißt man hier ein Medium der Mittheilung, daß man glaubt, es lasse sich nicht angeben, wo und wie die arabischen Uebersetzungen in's Hebräische und in's lateinische übersetzt seyen; (denn dies war die einzige Art, wie sich die Araber dem westlichen Europa mittheilen konten); so würde daraus

*) Die Werke des Constantinus Afer sind zusammen herausgekommen zu Basel 1536 fol. Voll. II. Sie bestehen größtentheils aus Uebersetzungen arabischer Bücher. S. Hamberger's Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern B. III. S. 793.

aus, daß uns jezt dies Medium unbekant wäre, noch nicht folgen, daß die Mittheilung von Seiten der Araber nicht wirklich geschehen sey, da die Literargeschichte des Mittelalters so mangelhaft ist. Aber das Medium ist auch gar nicht unbekant. Die hebräischen Uebersetzungen der Aristotelischen Bücher aus dem Arabischen existiren noch jezt handschriftlich, vornehmlich in der Nationalbibliothek zu Paris, mit den Namen ihrer Verfasser *). Eben so kent man die Namen der meisten Verfasser der aus dem Arabischen geflossenen Uebersetzungen der Aristotelischen Werke, der Werke des Averrhoes, Avicenna und anderer arabischer Commentatoren, die von den Scholastikern am Ende des zwölften und in den nächstfolgenden Jahrhunderten studirt wurden. Ferner die ältesten lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles, die wir kennen, welche die Scholastiker bey ihren eigenen Commentaren zum Grunde legten, sind offenbar nach dem Arabischen gemacht. Albert der Große, Thomas von Aquino, kanten keine andere **). Warum sollte man auch Uebersetzungen nicht vorgezogen haben, die aus dem Griechischen geflossen wären, wenn sie wirklich existirt hätten, oder wenn es nicht an Gelegenheit gefehlt hätte, die Aristotelischen Bücher in der Originalsprache zu lesen? Der größere Werth der leztern müßte doch in die Augen geleuchtet haben. Auch kennen die Scholastiker des zwölften und dreyzehnten Jahrhunderts noch die Werke der ältern griechischen Commentatoren des Aristoteles nicht selbst; was

*) De Aristotelis codd. mss. im ersten Bande meiner Ausgabe des Aristoteles S. 188.

**) S. Comment. de fontibus, vnde Albertus M. libris suis XXVI. de animalibus materiem petierit, in den Comm. Soc. Gotting. Vol. XII. p. 96.

was sie von ihnen wissen und erwähnen, entlehnten sie aus den Arabischen Commentaren. Wäre es gegründet, daß der Occident die sämtlichen Aristotelischen Werke zuerst von Constantinopel aus erhielt; daß überhaupt die literarische Verbindung der Byzantiner mit dem Occidente größer gewesen sey, als man gewöhnlich glaubt; so ist unbegreiflich, warum die Werke der ältern griechischen Commentatoren nicht auch in jener Periode oder noch früher nach dem Occidente kamen, da sie im Oriente eben so häufig, und noch häufiger, als die Aristotelischen Originalwerke, gelesen wurden. Der griechische Text der Aristotelischen Werke und ihrer Ausleger wurde also nicht eher weder im Originale, noch in unmittelbar nach ihm gemachten lateinischen Uebersetzungen, im Occidente bekant, als etwa mit dem vierzehnten Jahrhunderte, einzelne Aristotelische Schriften ausgenommen, die vielleicht früher griechisch gelesen, oder aus dem Griechischen übersetzt wurden. Sobald man den Aristoteles und seine ältern Ausleger griechisch, oder in bessern lateinischen Uebersetzungen aus dem Griechischen, lesen konte, wurden auch die alten lateinischen Uebersetzungen aus dem Arabischen, so wie die arabischen Commentatoren, als unbrauchbar beseitigt und verworfen. Demnach wäre das Resultat: Die erste Mittheilung der gesamten Aristotelischen Werke verdankte der Occident nicht den Byzantinern, sondern allerdings den Arabern, und daß er sie gerade diesen verdankte, war eine Hauptursache des Charakters, welchen die scholastische Philosophie mit dem Ende des zwölften Jahrhunderts annahm. Aber freylich geschah jene Mittheilung nicht eher, als um eben diese Zeit, wie Hr. Prof. Heeren gegen Brucker mit Recht bemerkt hat.

Die erste Verbreitung der Werke des Aristoteles über die Physik und Metaphysik hatte zunächst eine blinde Anhänglichkeit an die darin enthaltenen Begriffe und Grundsätze zur Folge. Vielleicht würde auch diese für das Gedeihen einer vernünftigern Philosophie wohlthätig gewesen seyn; zum mindesten hätte sie dienen können, das bisher geltende dialektisch ontologische Geschwätz, das man Philosophie nannte, verächtlich zu machen und zu verdrängen, wenn man die Aristotelischen Lehren nur in ihrer wahren Gestalt kennen gelernt hätte. Aber schon in den Arabischen Uebersetzungen wurden sie durch Misverstand auf eine fast unglaubliche Weise entstellt; noch mehr geschah dieses durch die arabischen Ausleger, die in den Unsinn im Texte, über welchen sie philosophirten, durch die spitzfindigsten und seltsamsten Künsteleyen Sinn hineinzubringen suchten; und eine dritte Ursache der Entstellung derselben kam hinzu durch die Unwissenheit der lateinischen Uebersetzer, die weder des Lateinischen, noch des Arabischen oder Hebräischen hinlänglich kundig waren, und den etwa noch übrigen Sinn großentheils in Unsinn verwandelten. Anstatt daß daher durch die Mittheilung der so sachreichen Aristotelischen Physik und Metaphysik die sachleere Scholastik der frühern Jahrhunderte hätte verbannt werden sollen, so wurde diese vielmehr durch dieselbe noch verworrener und abentheuerlicher. Man fand in den Aristotelischen Grundsätzen, so weit sie die Metaphysik betrafen, nur noch mehr Veranlassung zu spintisiren und dialektisiren, als man bis dahin in den Kategorieen gefunden hatte. Die meisten Männer, die sich gegen das Ende des zwölften und im Anfange des dreyzehnten Jahrhunderts hervorthaten, wie Alanus von Ryßel, Michael Scotus, Almarich, David de Dinan

nanto, Alexander von Hales, Wilhelm von Auvergne, Vincent von Beauvais, u. a. waren entweder bloß Commentatoren Aristotelischer Bücher, oder suchten die Aristotelische Metaphysik mit der dogmatischen Theologie zu vereinbaren, und geriethen dadurch in eine Verwirrung der Begriffe, die oft allen gesunden Vernunftgebrauch bey ihnen erstickte. Sehr viele von den Schriften dieser Männer sind seitdem verloren gegangen, ein geringer Verlust, wenn man auf ihren innern Werth für die Wissenschaft selbst sieht; der inzwischen doch ein vollständiges und treues Gemählde von dem Zustande der Philosophie in ihrer Epoche unmöglich macht.

Zwey der vornehmsten scholastischen Commentatoren des Aristoteles waren Albert der Grosse und sein Schüler Thomas von Aquino. Der erstere gehörte zum adlichen Geschlechte der von Bollstädt, und ward nach Einigen 1193, nach Andern 1205 zu Lauingen in Schwaben gebohren, und starb 1280, nachdem er die Würde eines Bischofes zu Regensburg einige Zeit vorher niedergelegt, und sich in die Einsamkeit eines Dominicanerklosters zurückgezogen hatte. Man muß über den eisernen Fleiß des Mannes erstaunen, wenn man die Menge seiner Schriften über die Aristotelische Philosophie, über die Bibel, die Theologie, in Erwägung zieht, und zugleich auf die äußern Schwierigkeiten Rücksicht nimt, welche damals noch, wo die Buchdruckerkunst nicht erfunden war, mit den Studien und auch mit der Schriftstelleren nothwendig verbunden seyn mußten. Inzwischen ist es auch meistens bloß Sammlerfleiß, den man am Albertus rühmen kann; ein eigenes philosophisches oder theologisches System hatte er nicht; und selbst bey abweichenden Vorstellungsarten, die man seiner eigenen Er-

findung beylegen könte, ist es doch zweifelhaft, ob sie wirklich ihm gehören, ob sie nicht aus irgend einem Commentare eines Griechen oder Arabers zu einem Aristotelischen Werke entlehnt sind. Auch einen originalen Plan der Behandlung und Ausführung einer philosophischen Disciplin oder einzelnen Materie trifft man in keiner Schrift des Albertus an. Er ist entweder bloßer Commentator eines Aristotelischen Buchs, oder Compilator dessen, was dieser und jener seiner Vorgänger über irgend einen Gegenstand behauptet und gemeynt hatten, wobey die Reflexionen, welche er einstreut, nicht nur sehr sparsam, sondern auch gewöhnlich sehr unbedeutend sind. Aber einen ziemlich genauen Maaßstab des Umfanges, welchen damals die Literatur überhaupt im Occidente hatte, können die Werke des Albertus abgeben. Er verstand die griechische Sprache nicht. Ob er gleich den lateinischen Kunstausdrücken, welche er in den Uebersetzungen der Griechen, insbesondre des Aristoteles, vorfand, sehr oft die griechischen Wörter beyfügte; so erhellt doch offenbar aus der fehlerhaften Art, wie er sie abschrieb und zuweilen erklärt, daß er ihre Bedeutung durchaus nicht kannte. Auch von der arabischen Sprache selbst scheint Albertus gar keine Kentniß gehabt zu haben, wiewohl er auch oft arabische Wörter, aber eben so fehlerhaft geschrieben und erklärt, anbringt. Von in's Lateinische übersetzten Schriftstellern kannte Albertus außer dem Aristoteles, Dionys dem Areopagiten, dem Hermes Trismegist, schwerlich mehr andere. Die griechischen Interpreten des Aristoteles, welche er anführt, den Themistius, Proklus, u. a. citirte er wahrscheinlich nur den arabischen Commentatoren nach. Von ältern lateinischen Schriftstellern hatte er außer den Werken mehrerer

rerer Kirchenväter auch Schriften vom Cicero und Apulejus studirt. Am belesensten aber war er in den Werken der Araber und Rabbinen. Er beruft sich hier auf den Averrhoes, Avicenna, Alfarabius, Al Gazel, Avempace, Abubeker, Avicebron, auf den Rabbi Moses Maimonides, R. David, R. Isaak u. a. stellt Excerpte aus ihren Schriften zusammen, erwähnt ihrer Streitigkeiten, ihrer Gründe und Gegengründe. Gleiche Sorgfalt hatte er dem Studium seiner nächsten Vorgänger unter den Scholastikern gewidmet. In der Theologie war Petrus Lombardus sein Führer und Muster. Von den Arabern erbte er die Unwissenheit in der Geschichte der ältern griechischen Philosophie, die in der That in einem hohen Grade auffallend und charakteristisch ist, und den stärksten Beweisgrund enthält, daß er in der griechischen Sprache und Literatur selbst durchaus Fremdling war. Da er sich auch vorzüglich mit Naturkunde beschäfftigte, und durch die Einsichten, die er sich erwarb, seinen Zeitgenossen weit überlegen wurde, so wurde er der schwarzen Kunst beschuldigt. Einen Hang, Geheimnisse der Zauberey zu lernen, mag er gehabt haben; daß er kein Zauberer war, bedarf itzt keines Beweises. Der Verdacht der Magie, der auf den Albert geworfen wurde, veranlaßte auch wohl, daß man ihm mehr Bücher, deren Inhalt und Zweck auf Zauberey, Nekromantie u. d. gl. hinausläuft, beylegte; so wie eben diese ihm fälschlich untergeschobenen Bücher hernach jenen Verdacht vollends bestärkten.

Thomas von Aquino stamte aus einer gräflichen Familie dieses Namens im Neapolitanischen ab, und ward im J. 1224 zu Roccasicca, einem derselben zugehörigen Schlosse, gebohren. Er trat auch

1243 in den Dominicanerorden, und widmete sich dem geistlichen Stande wider Willen und unter mancherley Hindernissen, die ihm seine Familie in den Weg legte. Er starb auf der Reise zu dem Concilium in Lyon 1274. Das Hauptverdienst des Thomas besteht in dem, was er durch seine Lehre und Schriften zur Verbreitung und Erklärung der Aristotelischen Philosophie geleistet hat. Er lernte diese so wenig, wie Albert, aus den griechischen Originalwerken des Stagiriten, sondern aus lateinischen höchst fehlerhaften und oft sinnlosen Uebersetzungen kennen. Er benutzte aber mehrere damals auch durch lateinische Uebersetzungen bekanter gewordne Commentare der griechischen Ausleger des Aristoteles, insbesondre die Commentare des Themistius, und außerdem die Schriften der lateinischen Kirchenväter, des Augustin und Boethius, und der arabischen Peripatetiker. Auf seine Auslegung hat er einen bewundernswürdigen Fleiß gewandt, um den Sinn des Textes aufzuhellen, wiewohl er doch oft seinen Zweck verfehlt, und der Beschaffenheit des Textes nach, so wie er vor ihm lag, verfehlen mußte. Aus seinem Bändereichen Commentare einzelne ihm etwa eigenthümliche Ansichten und Deutungen Aristotelischer Vorstellungsarten aufzusuchen, ist nicht wohl thunlich. Leichter lassen sie sich noch aus seinen kleinern philosophischen und theologischen Schriften hervorheben. Für das Zeitalter, in welchem Thomas lebte, waren sie so wichtig, daß er Stifter einer unter den Scholastikern sehr berühmten Schule, der Thomisten, ward, die auch bis auf unser Jahrhundert herab in den Ländern, in welchen die scholastischaristotelische Philosophie sich erhielt, fortdauerte.

Da Thomas von Aquino bey weitem scharfsinnigerer Denker war, als Albert der Große, so ent-

enthält die Art, wie er den Peripateticismus darstellte, mehr Originales. Auch ist er dadurch der classische Philosoph geworden, den die scholastischen Philosophen und Theologen dieser und der nächsten Periode vorzüglich folgten, oder gegen dessen Bestimmungen sie vorzüglich argumentirten. Insbesondre verdient außer seinen ontologischen Untersuchungen über den Begriff des Dinges, über Materie und Form und das gegenseitige Verhältniß derselben, über das Princip der Individuation, in seinem Werke de essentia, seine rationale Theologie eine genauere Charakteristik, da sie gewissermaßen bey der philosophischen Theologie der spätern Scholastiker zum Grunde liegt, und noch gegenwärtig in der katholischen Kirche in großem Ansehn ist. Thomas schränkte sich hierbey nicht auf die Aristotelische Lehre ein; vielmehr verließ und berichtigte er dieselbe; er folgte vornehmlich den Alexandrinischen Philosophen, dem Proklus, Augustin, Dionys dem Areopagiten, den Arabern, und unter seinen neuern Vorgängern dem Anselm von Canterbury. Ein paar ihm eigene Argumentationen für das Daseyn Gottes sind diese: Das Wahrste existirt nach dem Aristoteles am meisten, ist am reellsten, oder absolut Eins. Es muß aber ein höchst Wahres geben; denn Eines ist falscher, als das Andere; es muß also auch Eines wahrer, als das Andere, seyn; folglich muß etwas existiren, welches das Wahrste und Reellste von Allem ist, und dieses ist Gott. Im Wesentlichen läuft diese Argumentation mit der zusammen, welche vom Augustin und Anselm aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens geführt wurde; nur daß Thomas die Existenz des Wahrsten aus der Gradation des Falschen und Wahren herleitete. Er begieng aber einen

Sprung

Sprung im Schließen, indem er das Wahrste mit dem Reellsten schlechthin identisch nahm. Es kann ein Satz absolut wahr seyn (logisch), ohne daß das wirkliche Daseyn der Dinge, die durch ihn ausgesagt werden, nothwendig damit zusammenhinge. Auch ist es falsch, daß Etwas mehr wahr sey, als das Andere; es ist nur Eine und dieselbe Wahrheit schlechthin möglich.

Eine andere Argumentation des Thomas ist: Was ein von seinem Wesen verschiedenes Daseyn hat, hat dieses Daseyn nicht von sich oder nicht wesentlich, sondern von außen; denn hier gehört das Daseyn nicht zum Wesen, und kann von dem Dinge getrennt werden. Es giebt aber solche Dinge, die ein von ihrem Wesen verschiedenes Daseyn haben, und deßhalb nicht von sich, sondern durch andere, existiren. Daß die Reihe von Ursachen und Wirkungen in's Unendliche fortgehe, ist unmöglich, war ein Aristotelischer Satz. Also muß ein Wesen existiren, das sein Daseyn durch sich selbst hat, und bey welchem Daseyn und Wesen identisch sind. Dieses Wesen ist die erste Ursache alles Vorhandnen, oder Gott. Auch dieser Beweis beruht auf einer zwiefachen petitio principii. Daß ein Ding nicht nothwendig vorhanden sey, dessen Wesen von seinem Daseyn verschieden gedacht werden könne; und daß eine erste Ursache nothwendig sey; sind Sätze, die Thomas supponirte, aber nicht erwiesen hatte *).

Thomas behauptete gegen die Alexandriner eine Möglichkeit der Erkentniß Gottes. Aus der Natur der Geschöpfe können wir auf die Gottheit schließen, und

*) *Thomas de Aquino* contra gentiles Opp. T. IX.

und manche Namen also, womit wir die Eigenschaften jener bezeichnen, lassen sich auf diese übertragen, so daß sie überhaupt von uns benannt werden kann. Einige Namen von Eigenschaften der Geschöpfe bezeichnen absolute Vollkommenheit, z. B. Weißheit, Gerechtigkeit, Güte; diese können in eigentlicher Bedeutung auf die Gottheit bezogen werden; andere bezeichnen eine Realität, welche nur auf eine gewisse Gattung von Geschöpfen beschränkt ist; diese lassen sich der Gottheit nur uneigentlich beylegen. Thomas widerstritt daher auch den Alexandrinern und dem Dionys dem Areopagiten darin, daß der Gottheit keine positive Eigenschaften beygelegt werden könten; und nahm hiervon das Gegentheil an. In der Gottheit drücken das Wesen und die Eigenschaften desselben die höchste Identität aus. Die positive Bejahung von Eigenschaften bezeichnet freylich gewöhnlich eine Zusammensetzung von Subject und Prädicat. Dieser Schwierigkeit wich aber Thomas dadurch aus, daß er sagte, sie bezeichneten dieselbe nicht bey ganz identischen Sätzen, und selbst das Einfache werde zuweilen als zusammengesetzt bezeichnet, ohne daß es darum minder einfach würde. Bey dieser Antwort blieb gleichwohl der Einwurf übrig, wie die Identität des Wesens erhalten werden könne, sobald Subject und Prädicat, die zusammengesetzt werden, ganz verschiedne Begriffe sind. Indessen bestimte nun Thomas vermöge jener Voraussetzungen die Prädicate der Gottheit.

Erstlich: Gott ist eine Substanz. Es kann aber die Substanz in einem verschiednen Sinne genommen werden. Sie bedeutet a) dasjenige, was für sich ist, und in seinem Daseyn nicht von andern Wesen abhängt; b) dasjenige, welches das Substrat anderer zu ihm gehöriger Merkmale ausmacht (quod

subsiat

subsiat aliis). Nur in der erstern Bedeutung kann Gott eine Substanz heißen. Der leztere Begriff der Substanz, der auch in mehr Gattungen zerfällt, läßt sich nicht auf die Gottheit anwenden. Zweytens: Gott ist einzig und die erste Ursache alles Vorhandenen. Die erste Ursache ist nichts anders, als das absolute Seyn ohne alle unterscheidende Merkmale; denn hätte sie diese, so wäre sie nicht reines Seyn, sondern Seyn mit einer Form verbunden. Noch weniger kann Materie zu dem absoluten Urseyn hinzukommen; dieses würde dadurch materiell und in seinem Selbstbestande aufgehoben werden. Die erste Ursache kann demnach nur einzig seyn. Drittens: Gott ist erstes Princip der Bewegung, und als solches selbst unbeweglich und unveränderlich. Aus diesem Aristotelischen Satze werden nun vom Thomas die übrigen Eigenschaften Gottes entwickelt. Was unveränderlich ist, kann nicht entstehn und vergehn; Gott steht daher nicht unter den Bedingungen der Zeit; es ist in ihm keine Succession und keine Dauer; denn dies würde ein Seyn nach dem andern seyn; was er ist, ist er auf einmal von Ewigkeit zu Ewigkeit. Sofern Gott ewig ist, hat er überhaupt kein Vermögen, etwas zu leiden; denn was ein Vermögen hat und leiden kann, kann insofern auch nicht seyn; von der ewigen Gottheit kann aber das Nichtseyn schlechterdings nicht gedacht werden. Vor der Möglichkeit geht immer die Wirklichkeit her; das Mögliche kann nie durch sich selbst, sondern nur durch das Wirkliche zum Daseyn gelangen; was folglich möglicherweise etwas seyn kann, was es nicht ist, vor dem geht ein Wirkliches her; nun ist Gott das erste Princip, vor dem nichts hergeht. Ferner: Gott existirt durch sich selbst und hat keine Ursache; alles

hat

hat aber eine Ursache, was noch etwas anders seyn kann, als was es ist. Endlich, das Mögliche setzt ein Wirkliches voraus; diese Voraussetzung kann sich nicht in's Unendliche erstrecken; es muß also ursprünglich eine reine absolute Wirklichkeit existiren, und diese ist Gott. Eben hieraus folgerte auch Thomas wiederum, daß die Gottheit einfach seyn müsse. Ist etwas aus mehrern zusammengesetzt, so liegt eine Möglichkeit (potentia) in ihm, etwas zu seyn; denn die verbundenen Dinge konten eher verbunden werden; in Gott aber liegt durchaus keine Möglichkeit; und er kann also auch nicht zusammengesetzt seyn. Gegen alle diese Raisonnements läßt sich dialektisch Mehreres einwenden. Wird z. B. die Existenz Gottes als von der Zeit unabhängig genommen, ohne alle Succession und Dauer, so ist sie unvorstellbar; und damit fällt die Behauptung des Thomas weg, daß es eine Erkentniß der Gottheit geben könne. Wird der Gottheit alles Vermögen abgesprochen, und ist sie bloße reine Wirklichkeit, so muß ihr doch Thätigkeit beygelegt werden, und daraus folgt eine Ewigkeit der Schöpfung, was ebenfalls unvorstellbar ist. Das Daseyn des Zufälligen durch die Gottheit wird auch alsdenn ganz unerklärlich.

Wird Gott als ein absolut einfaches Wesen gedacht, so ist mit diesem Begriffe die Mehrheit der Vollkommenheiten, die ihm zugestanden werden, unvereinbar. Wie kann Gott einfach seyn, und doch Weißheit, Gerechtigkeit, Güte, als verschiedne Vollkommenheiten besitzen? Thomas antwortete auf diese Frage: daß allerdings die Vollkommenheiten der Geschöpfe in der Gottheit, als ihrer Ursache, existiren müßten. Diese Vollkommenheiten sind aber nur in den Geschöpfen verschieden, nicht in der Gottheit.

Freylich sind Weißheit, Gerechtigkeit, Güte u. w. verschiedne Begriffe; aber der Unterschied liegt nur in dem Denken des Verstandes. Der menschliche Verstand kann die Gottheit nicht, wie sie ist, in ihrer absoluten Einfachheit denken; sondern er ist genöthigt, sie unter mehr Begriffen zu denken. Er abstrahirt die Vollkommenheit verschieden und besonders von den verschiedenen Gattungen der Geschöpfe; und daher ist es ihm nicht möglich, sie in einer umfassenden Einheit auf die Gottheit zu beziehen. Aber gerade daraus, daß der Verstand jene Begriffe verschiedener göttlicher Eigenschaften nicht in einer Einheit zu denken vermag, folgt immer das Gegentheil dessen, was Thomas erweisen wollte. Richtiger schließt er aus der angenommenen Einfachheit Gottes die Unkörperlichkeit desselben; denn wäre die Gottheit körperlich, so müßte sie auch zusammengesetzt, beweglich und endlich seyn; da jeder Körper eine begrenzte Größe hat, die noch größer vorgestellt werden kann. Ueberdem ist das Denkbare durch Verstand edler, als das Wahrnehmbare durch die Sinne; Gott also kann nur ein Gegenstand des denkenden Verstandes, nicht der sinnlichen Wahrnehmung seyn. Auch ist das Leben edler, als der Körper, der nicht an und für sich, sondern nur durch das Leben lebt, und diesem seinen Vorzug vor dem Leblosen verdankt. Ein anderer aus dem Obigen abgeleiteter Satz die Gottheit betreffend ist: Gott ist sein eigenes Wesen (Quiddität); oder in Gott sind Seyn und Wesen nicht verschieden, und ausser seinem Seyn ist nichts in ihm. Thomas führte den Beweis für diesen Satz so: Ein Ding ist zusammengesetzt, das nicht sein eigenes Wesen ist; denn ausser dem Wesen ist in ihm noch etwas; Gott aber ist ohne alle Zusammensetzung. In

einem Dinge ist dasjenige ausser seinem Wesen, was nicht zur Definition des Dinges gehört; denn die Definition drückt das Wesen (die Quiddität) des Dinges aus. In Gott aber sind keine Accidenzen, die zur Definition desselben nicht gehörten. Endlich, wenn ein Ding nicht selbst sein Wesen ist, so ist das Wesen die Ursache des Dinges; indem es durch dasselbe seine Form empfängt und von andern Dingen unterschieden wird. Wäre folglich Gott nicht sein eigenes Wesen, so würde sein Daseyn von einer Ursache ausser ihm abhangen. Was den Thomas u. a. veranlaßte, so viel Scharfsinn und Fleiß auf diese Argumentation zu verwenden, daß Gottes Seyn und Wesen identisch wären, war, daß er jedem auf Trenbarkeit der göttlichen Substanz führenden Merkmale entgehen wollte. Wurden nun das Seyn und das Wesen Gottes verschieden genommen; so schien das Merkmal des Zusammengesetzten von der Substanz der Gottheit nicht abgelehnt werden zu können, und davon wäre wiederum das Merkmal der Vergänglichkeit Gottes eine unmittelbare Folge gewesen. Inzwischen bemerkte er nicht, daß er eben durch die Argumentation eine Ungereimtheit darzuthun sich bestrebe, da Seyn und Wesen nicht anders als wie verschieden vom Verstande gedacht werden können. Daß Gott keine Accidenzen habe, beruht nach Thomas auf folgendem Raisonnement: Gott hat kein Vermögen zu leiden; dieses müßte er aber haben, wenn ihm Accidenzen zukommen sollten; denn das Accidens gehört nicht zum Wesen des Dinges, und erfodert also ein besonderes Vermögen, um es aufzunehmen. Ferner: Das Accidens ist dem Subjecte nicht nothwendig; es kann daseyn und auch mangeln; folglich ein Subject, das der Accidenzen fähig ist, ist

auch der Veränderung fähig; und dieses widerspricht der Unveränderlichkeit Gottes. Diese Unveränderlichkeit bringt auch mit sich, daß in Gott keine Differenz ist. Denn diese Differenz, wodurch das Seyn und Wesen Gottes unterschieden würden, würde einen Zusatz zu dem Seyn erfordern; dann wäre aber der Zusatz dem Wesen Gottes nothwendig; und daraus würde folgen, daß das Seyn und Wesen Gottes an sich selbst nicht nothwendig wäre. Müßte auch die Existenz Gottes der Differenz wegen einen Zusatz erhalten, so wäre in Gott ein Vermögen, den Zusatz aufzunehmen; Gott aber hat kein Vermögen. Gott gehört ferner unter kein Geschlecht; wäre dies, so müßte ihm eine Differenz zur Unterscheidung vom Geschlechte eigen seyn; diese findet nicht bey ihm statt. Auch könte das Geschlecht, worunter Gott gehörte, kein anderes seyn, als das der Substanz, oder des Accidens. Unter das Geschlecht der Substanz kann Gott nicht gehören; denn keine Substanz ist ihr Seyn selbst; indem sonst jede Substanz nothwendig und für sich da wäre, was nicht der Fall seyn kann. Noch weniger kann Gott unter das Geschlecht des Accidens gehören; denn das Accidens kann nie das Erste seyn, weil es immer ein Seyn voraussetzt, dem es inhärirt. Es ist auffallend, daß Thomas und seine Schule, so wie die mit ihm aus gleichen Principien philosophirenden Vorgänger und Zeitgenossen, nicht daran dachten, wie ihr Begriff von Gott, durch die Art, wie sie ihn bestimmen zu müssen vermeynten, in Nichts aufgelöst wurde. Aber man war damals schon zu sehr daran gewöhnt worden, bedeutungslose Wörter mit reellen Begriffen zu verwechseln.

Gott ist das vollkommenste Wesen. Für diesen Satz bringt Thomas mehr besondre Argumente

mente bey. Alles, was rein und unvermischt existirt, ist, was es ist, auf's vollkommenste. Gott ist aber das reine Seyn selbst; alle mögliche Vollkommenheit des Seyns muß ihm zustehen; folglich jede Vollkommenheit, die irgend ein vorhandnes Ding nur haben kann. Nur insofern ein Gegenstand existirt, kann er Vollkommenheit besitzen; Unvollkommenheit, sofern er etwas nicht ist; von Gott gilt aber durchaus kein Nichtseyn; er ist also überhaupt das vollkommenste Wesen. Ein anderer in seiner Art sehr seltsamer Beweis, welchen Thomas brauchte, ist dieser: Alles Unvollkomne setzt das Vollkomne voraus; denn nur von diesem kann es herrühren. Gott ist also das Vollkommenste, weil er aller Dinge Grund ist. Daß aber das Unvollkomne durch das Vollkomne bewirkt werde, erklärte Thomas so: Die Wirkung kann nicht vollkomner seyn, als die Ursache; denn die Ursache kann nur insofern wirken, als sie selbst Wirklichkeit und Kraft hat. Gott als die Ursache aller Dinge ist folglich immer vollkomner, als diese. Thomas bedachte hierbey nicht, daß die Erfahrung seinem Raisonnement zu widerstreiten scheine. Das Unvollkomne kann auch vom Unvollkomnen herrühren, und die Ursache kann etwas Vollkomneres hervorbringen, als sie selbst ist. Vielleicht ahndete er, daß sich dieser Erfahrungsschein auf Täuschung gründe, und metaphysisch bald berichtigen lasse; daher er desselben gar nicht erwähnte. Die Untersuchung des Thomas wird im weitern Verfolge immer verwickelter. Selbst die Wörter, die absolute Vollkommenheit bezeichnen, wie Weißheit, Güte, Gerechtigkeit, bezeichnen doch ihren Gegenstand immer nur unvollkommen. Es ist kein Begriff und mithin auch kein Wort für uns denkbar, in welchem nicht Form und Materie unterschieden werden;

das absolute Seyn oder die reine Form kann von uns nicht gedacht werden. So bezeichnet Güte oder Gerechtigkeit bloß ein Abstractum; man muß ihm ein Subject unterlegen, wenn etwas Wirkliches dabey gedacht werden soll; und dann ist der Begriff aus Materie und Form zusammengesetzt. Jene Wörter also, ob sie gleich absolute Vollkommenheit bezeichnen, können doch von Gott nur uneigentlich gebraucht werden. Werden nun der Gottheit mehr Vollkommenheiten mit mehrern Worten beygelegt, so scheint dieses eine Zusammensetzung im Wesen Gottes auszudrücken, und der obigen Behauptung des Thomas von der absoluten Einfachheit Gottes zu widersprechen. Er bemühte sich also darzuthun, daß die Mehrheit der göttlichen Prädicate nicht eine reelle Verschiedenheit der göttlichen Eigenschaften sey. Die Sonne hat eine Kraft zu erwärmen; durch diese Kraft bringt sie nicht bloß Wärme, sondern auch mannichfaltige andere Wirkungen hervor; demungeachtet ist es dieselbe Kraft, welche alle diese verschiedenen Erscheinungen bewirkt. Auf eben die Weise ist in Gott nur Eine Vollkommenheit, in welcher die Vollkommenheiten aller vorhandenen Dinge ihren Grund haben, welche wir mittelst der Abstraction von diesen auf die Gottheit übertragen. Die Bezeichnung der Gottheit durch mehrere und verschiedene Vollkommenheiten ist bloß menschlich; denn wir erkennen die Gottheit nur aus ihren Wirkungen, und können von diesen allein die Bezeichnung entlehnen. Inzwischen folgt hieraus wiederum nicht, daß den verschiedenen Wörtern, welche die Vollkommenheiten Gottes ausdrücken, weil diese letztern in der Gottheit Eins ausmachen, nicht ein verschiedener Sinn beygelegt werden müsse. Im Wesen Gottes sind die mehrern Vollkommenheiten zwar Eins;

Eins; aber dennoch sind sie für uns sowohl dem Begriffe als der Sache nach wirklich verschieden. Wir vermögen nicht die Gottheit mit Einem Blicke zu umfassen; wir müssen dieselbe in verschiedenen Beziehungen, gleichsam von verschiedenen Seiten, erwägen, und daher ihr auch mehr verschiedene Vollkommenheiten zuschreiben. Jede dieser Vollkommenheiten hat aber ihren Grund in Gott; es muß also in Gott eine Wirklichkeit seyn, welche den Begriffen derselben entspricht; die Namen der verschiedenen Eigenschaften Gottes bezeichnen also in der That für uns reelle Eigenschaften, wiewohl objectiv im Wesen Gottes alle nur Eine Vollkommenheit sind.

Gott als das vollkommenste Wesen ist gut. Er ist dasjenige, wonach Alles strebt; es strebt aber Alles nach dem Seyn, und Gott ist das absolute reine Seyn selbst. Gott ist auch das höchste Gut. Er ist die Ursache alles Guten, und was die Ursache gleichartiger Dinge ist, macht in der Gattung derselben das Oberste aus. Aus dem Begriffe der Gottheit als des höchsten Gutes entwickelt Thomas auch die Einzigkeit derselben. Es kann nur Ein höchstes Gut geben, nicht mehrere neben einander. Vermöge der Eigenschaft der höchsten Vollkommenheit ist Gott ferner intensiv unendlich. Denn die höchste Vollkommenheit schließt alle Möglichkeit und alles Vermögen aus, weil ein Vermögen mit uneingeschränkter Vollkommenheit nicht besteht. Die reine Wirklichkeit läßt auch keine Grenze zu, woraus ebenfalls die Unendlichkeit Gottes folgt. Ferner: Der Verstand kann immer etwas Größeres denken, als jedes gegebene Endliche; aber etwas Größeres als Gott kann er nicht denken; also ist Gott unendlich. Noch ein Argument des Thomas ist: Je mächtiger die Ursache eines

Dinges ist, desto länger dauert es; Gottes Dauer ist ohne Ende; folglich muß auch sein Seyn und seine Macht unendlich seyn, da er keine Ursache außer sich hat. Die Eigenschaft der höchsten Vollkommenheit in Gott berechtigt auch zu dem Schlusse, daß Gott Verstand besitzt und ein denkendes Wesen ist. Die höchste Vollkommenheit wird nur durch die Denkkraft möglich, und diese kann also der Gottheit nicht fehlen. Wenn es Gegenstände giebt, die zu einem bestimten Ziele hinwirken, ohne daß sie selbst sich dieses Ziel vorgesteckt hätten, so muß es ihnen von einem andern Wesen vorgesteckt seyn. Die Gegenstände der Natur sind aber von der Art; sie streben nach einem Ziele, das sie selbst nicht kennen; es muß ihnen also dieses von einem verständigen Wesen voraus bestimt seyn. Wird der Gottheit Verstand beygelegt, so muß sie auch von sich selbst, und von den von ihr verschiedenen Dingen eine Erkentniß haben. Aber wie ist diese Erkentniß beschaffen? Ist sie allgemein, oder ist sie auch individuell? Thomas bejahte das letztere, und zwar aus folgenden Gründen: Wer verständig handelt, hat einen Begriff von dem, was er thut. Da aber der Begriff die Form des Dinges bestimt, das bewirkt werden soll, so kann er nicht bloß allgemein, sondern er muß individuell seyn. Nun bringt Gott alles mit Verstande hervor; er muß folglich auch eine individuelle Erkentniß haben. Ferner: Die Erkentniß Gottes ist die vollkommenste, welche es nur geben mag; eine jede allgemeine Erkentniß, da sie gerade die wesentlichen und eigentlichen Bestimmungen des Seyns nicht enthält, ist unvollkommen; auch daraus erhellt, daß die Erkentniß Gottes ebenfalls individuell seyn müsse. Thomas lehnt hierbey zugleich einige Einwürfe ab, welche gegen diese Behaup-

tung

tung vorgebracht werden konten. Die Erkentniß äußerer Gegenstände, könte man sagen, wird durch diese verursacht und kann also erst erworben werden; dieses läßt sich nun auf Gott nicht anwenden; folglich hätte Gott keine individuelle Erkentniß. Die Antwort ist: Nicht die äußern Gegenstände bewirken die Erkentniß Gottes, sondern umgekehrt, diese bewirkt jene. Die Erkentniß gehört also zum göttlichen Wesen, und komt ihm nicht erst von außen hinzu. Ein anderer Einwurf war: Der Verstand kann nur das Allgemeine erkennen, nicht das Individuelle; die Erkentniß des göttlichen Verstandes ist demnach auch nur auf das Allgemeine eingeschränkt. Hierauf erwiederte Thomas, daß die göttliche Verstandeserkentniß bloß die Form abstrahirt von der Materie enthalte, und hier also die Bedingung der Allgemeinheit nicht nothwendig sey.

Ungeachtet aber Gott auch das Individuelle und folglich eine Mehrheit von Dingen erkennt, so steht doch dieses mit dem Begriffe von seiner Einfachheit nicht im Widerspruche. Denn die Erkentniß Gottes umfaßt alles Vorhandene zugleich, und ist durchaus an keine Zeit gebunden. Wäre die göttliche Erkentniß successiv, so wäre sie auch der Veränderung unterworfen, und Gott selbst würde veränderlich seyn; er ist aber unveränderlich. Das Wesen der Gottheit ist ein absolutes Seyn; in diesem kann kein Vorherseyn und Nachherseyn statt finden; folglich auch nicht in der göttlichen Erkentniß. Auch aus dem Grunde kann die göttliche Erkentniß nicht successiv seyn, weil sie ein Vermögen in Gott voraussetzte, das noch nicht Erkannte erst künftig zu erkennen, und in Gott gar kein Vermögen angenommen werden kann. Freylich mußte Thomas sich bemühen, die Einfachheit Gottes mit

der Erkentniß der individuellen Mehrheit zu vereinbaren; nur erreichte er diesen Zweck durch die angegebnen Gründe nicht; denn wie Erkentniß des Mannichfaltigen, das in der Zeit erfolgt, ohne Succession möglich ist, ist für uns eben so unbegreiflich, wie selbst die Existenz außerhalb der Zeit es ist.

Der Gottheit komt nicht bloß Verstand, sondern auch ein Wille zu. Dieses und die Natur des göttlichen Willens erweist und entwickelt Thomas folgendermaßen. Erstlich: Das Object des Willens ist das Gute, das erkannt wird, und ein Wesen, welches das Gute erkennt, muß es auch wollen. Zweytens: Was eine Form hat, steht in irgend einer Beziehung auf wirkliche Gegenstände; es wird eben vermöge der Form einigen Dingen ähnlich, andern unähnlich. In den denkenden und empfindenden Substanzen aber ist eine Form der gedachten und empfundenen Dinge; also müssen sie sich auf wirkliche Objecte des Denkens und Empfindens beziehen, die sich außer ihnen befinden. Diese Beziehung setzt einen Willen voraus, auf welchen sie sich gründet; die empfindenden und denkenden Substanzen wollen und begehren demnach; folglich komt auch der Gottheit ein Wille zu. Drittens: Das Denken gewährt Vergnügen, und je vollkomner es ist, desto größeres Vergnügen; in Gott ist es am vollkommensten; also genießt auch Gott der größten Seligkeit des Denkens. Dieses Vergnügen aber hat den Grund seiner Existenz in dem Willen, welcher also auch der Gottheit eigen seyn muß. Gott selbst ist das Vollkommenste. Der Wille Gottes kann sich daher nur auf ihn selbst beziehen, oder, Gott muß nur sich selbst nothwendig wollen. Das von Gott Verschiedene wird nicht von ihm nothwendig gewollt. Denn Alles von der Gottheit Verschiedene

steht

steht in Beziehung auf die Güte Gottes, als welche den Zweck desselben enthält. Wer auch den Zweck nothwendig will, will darum noch nicht gewisse Mittel dazu. Denn da die Gegenstände, auf welche als Mittel der Wille sich beziehen kann, unendlich sind, so sind immer außer gewissen Mitteln noch andere für den Zweck möglich, und jene brauchen daher nicht nothwendig von der Gottheit gewollt zu werden. Sofern das Wollen Gottes einen Zweck hat, sofern hat es auch einen Grund. Dieser Grund ist aber wiederum nichts Anderes, als wie die Güte Gottes selbst. Diese ist es, um deren willen Gott etwas von ihm Verschiedenes will, das Einzelne um der Güte des ganzen Universum's willen will. Dieser Grund des göttlichen Willens liegt aber nur in ihm selbst; eine äußere Ursache des göttlichen Willens kann es nicht geben, da Gott überhaupt durch nichts Aeußeres bestimt werden mag. Diese Argumente, welche Thomas für die Existenz eines Willens in der Gottheit vorbringt, sind nicht so bündig, wie sie beym ersten Blicke scheinen. Das Gute könte Object der Erkentniß eines Wesens seyn, ohne darum nothwendig von ihm gewollt zu werden. Die Form könte ebenfalls in den empfindenden und denkenden Substanzen sich auf wirkliche Gegenstände beziehen; die Beziehung könte aber auch bloß in der Erkentniß derselben, und müßte nicht nothwendig im Wollen bestehen. Das Vergnügen am Denken läßt sich wohl einer empfindenden Substanz beylegen; aber nicht auf gleiche Weise der Gottheit. So würde auch aus dem höchsten Vergnügen, das Gott am Denken finden soll, die Existenz des göttlichen Willens nicht folgen, da die Voraussetzung nicht schlechthin zugestanden werden muß. Daß Gott nur sich selbst nothwendig, nicht aber das von ihm Verschie-

schiedne nothwendig will, führt zu baren Ungereimtheiten. Ueberhaupt zeigt sich bey diesen und ähnlichen Raisonnements über das Wesen und die Eigenschaften Gottes und sein Verhältniß zu den endlichen Dingen, daß die Vernunft, wenn sie es auf eine Ergründung derselben anlegt, sich über ihren Horizont versteigt, und daher in ein endloses labyrinth geräth.

Von der Entwickelung der göttlichen Eigenschaften geht Thomas zur genauern Erörterung des Verhältnisses der erschaffenen Dinge zur Gottheit über. Er zeigt hier zuvörderst, daß die endlichen Substanzen nicht durch sich selbst existiren können, sondern durch die Gottheit hergebracht seyn müssen. Was nicht nothwendig zum Wesen eines Dinges gehört, das verdankt dasselbe einer äussern Ursache. Das Wesen aber erstreckt sich nicht weiter, als das Subject des Dinges, und umgekehrt. Dieselbe Eigenschaft kann also nicht mehr Dingen wesentlich zukommen; und wenn sich demnach bey mehr Dingen gemeinsame Eigenschaften finden, so sind ihnen diese nicht wesentlich, sondern rühren von einer andern Ursache her. Allen existirenden Dingen wird aber das Seyn beygelegt als gemeinsame Eigenschaft. Entweder ist also eines von ihnen Ursache des andern, oder sie haben sämtlich eine äussere Ursache, die durch sich selbst wesentlich existirt. Da die endlichen Dinge nicht einander selbst verursachen können, so tritt der leztere Fall ein. Die Ursache aller vorhandenen Dinge ist Gott, der durch sich selbst wesentlich ist. Zweytens: Die Ursachen verhalten sich wie die Wirkungen; das Individuelle hat individuelle, und das Allgemeine hat allgemeine Ursachen; je allgemeiner die Wirkungen, desto allgemeiner die Ursachen. Unter allen Wirkungen ist Daseyn das Allgemeinste; die Ursache desselben

ben muß also auch die allgemeinste seyn. Eine Folge dieser Argumentationen ist, daß Gott die Dinge aus Nichts hervorgebracht habe. Thomas aber bemühte sich, dieselbe noch durch besondere Gründe zu bestätigen. Bey Gottes Wirkungen existirt entweder etwas vorher oder nicht. Existirt nichts vorher, so ist Alles aus Nichts erschaffen. Existirt aber etwas vorher, so kann man diese Existenz in's Unendliche voraussetzen, welche Voraussetzung einen innern Widerspruch enthält; oder man muß bey einem Ersten stehn bleiben, vor welchem keine Existenz weiter vorhergeht. Nimt man das leztere an, so kann das bey Gottes Wirkungen zuerst Existirende nicht Gott selbst seyn; denn Gott ist nicht Materie, die sich allein als der ursprünglich vorhandene Realstoff der Dinge denken liesse. Es kann aber auch nichts seyn, was von Gott verschieden wäre, und nicht seinen Grund in der Wirksamkeit Gottes selbst hätte. Demnach existirt vor der Schöpfung Gottes überhaupt keine Materie, aus welcher alles von ihm hergebracht wäre. Indessen war mit diesem Raisonnement die Sache noch nicht abgethan, da sich gegen die Lehre von der Schöpfung aus Nichts sehr trifftige Einwürfe machen liessen, und auch sowohl von den ältern Philosophen, als besonders von den nächsten Vorgängern und Zeitgenossen des Thomas, gemacht waren. Einer dieser Einwürfe war: Was erst in's Daseyn kommen soll, muß vorher möglich seyn. Was aber möglich ist, hat ein leidendes Vermögen. Dieses kann nun nicht als ein Abstractum existiren, sondern es sezt ein wirkliches Ding voraus, welchem es als Vermögen inhärirt. Demnach muß vor der Schöpfung ein realer Urstoff vorhanden gewesen seyn, und die Schöpfung aus Nichts ist unmöglich. Thomas sezte diesem ein vom

Avicenna entlehntes Argument entgegen, daß die nothwendige Voraussetzung der Möglichkeit und folglich eines leidenden Vermögens nur bey Dingen statt fände, die aus andern Naturdingen und durch die natürlichen Kräfte dieser entständen; hingegen nicht bey den Dingen, sofern sie von Gott erschaffen würden und aus einer übernatürlichen Kraft entständen, die allein den Grund der Schöfung der Dinge enthielte. Ein zweyter Einwurf war: Dasjenige, woraus etwas Anders wird, und zwar nicht zufällig, muß in diesem andern noch fortdauern. Gesetzt nun, daß aus Nichts Etwas würde, so müßte das Nichts oder ein Theil desselben in diesem Etwas beharren und bleiben, und dann wäre eben dasselbe Ding zugleich Etwas und Nichts, welches sich widerspricht. Thomas beugte diesem Einwurfe dadurch aus, daß er den Begriff der göttlichen Schöpfung aus Nichts über alle Vorstellbarkeit hinaus rückte. Er hätte sich nur darauf berufen dürfen, daß indem eine Fortdauer des Nichts in dem entstandenen Etwas behauptet werde, man das Nichts als eine Realität erschleiche, da doch das Nichts schlechthin Nichts sey und bleibe, und folglich auch bey seiner Fortdauer im gewordenen Etwas nie eine Realität ausdrücke. Ein dritter Einwurf war: Es ist unmöglich, daß ein fortdauerndes Wesen zugleich entsteht und existirt, denn indem es entsteht, so existirt es noch nicht; und indem es schon entstanden ist, so existirt es, aber entsteht nicht; es kann aber nicht zugleich seyn und nicht seyn. Soll demnach Gott etwas Fortdauerndes hervorbringen, so müßte das Werden desselben vor dem Seyn hergehn; nun erfordert aber das Werden wiederum ein Subject und ist ohne dasselbe undenkbar; alles Werden setzt also ein Subject voraus, woraus es wird,

und

und die Schöpfung aus Nichts ist unmöglich. Thomas leugnete hiergegen nur die Allgemeinheit des Satzes, daß vor allem gewordenen Seyn ein Werden hergehen müsse. Man versteht auch unter Werden ein Gewordenseyn, wo alle Existenz aufhört, wie man sagt, ein Ding höre auf, sich zu bewegen, da ist das Werden ein Gewordenseyn der geendigten Bewegung. Mit dieser Ausflucht entgieng er aber dem obigen Einwurfe im geringsten nicht; denn wenn das Werden ein Gewordenseyn, ein gänzliches Aufhören der Existenz andeutet, so kann der Begriff desselben nicht mit einer Schöpfung parallelisirt werden, nach welchem durch das Werden etwas Wirkliches in's Daseyn komt. Das obige Argument gegen die Schöpfung aus Nichts blieb also gültig. Wird Etwas aus dem Nichts, so muß vor dem Werden das Nichtseyn hergehn; es muß alsdenn ein Moment gedacht werden, wo Etwas zugleich ist und nicht ist; und da dies widersprechend ist, so kann es überhaupt kein Werden aus Nichts geben.

Soferne Thomas die Lehre von der Schöpfung der Welt durch die Gottheit aus Nichts festgestellt zu haben glaubte, zog er daraus noch mehrere Folgerungen in Ansehung der göttlichen Eigenschaften. Die Macht eines Wesens ist unbeschränkt, wenn sie sich nicht auf eine bestimte, oder auf gewisse bestimte Gattungen von Wirkungen einschränkt. Dies kann man aber von einem Wesen sagen, das ohne alle vorhandene Materie aus Nichts erschafft. Der Gottheit komt daher vermöge der Schöpfung aus Nichts eine unbegrenzte Allmacht zu. Aber, wie Thomas mit Recht gegen manche seiner Vorgänger unter den Scholastikern bemerkt, auch die göttliche Allmacht kann nur hervorbringen, was das Wesen eines Din-

ges hat, und nichts, was dem Begriffe eines Dinges widerspricht und eben deßwegen ungereimt ist. Daß ein Mensch das contradictorische Gegentheil sey von dem was er ist, gehört zu den Ungereimtheiten, und ist also auch durch Gottes Allmacht nicht möglich, so wie es auch andern göttlichen Eigenschaften, der Gerechtigkeit, Weißheit und Güte zuwider laufen würde. Aus der unbegrenzten Allmacht Gottes fließt auch die absoluteste Freyheit desselben in seiner Schöpfung. Ein Wesen, das nach Naturnothwendigkeit handelt, ist auf gewisse bestimte Wirkungen beschränkt; dies findet bey der Gottheit nicht statt, und also ist sie auch an keine innere Naturnothwendigkeit gebunden. Ein anderer Grund für die absolute Freyheit Gottes im Schaffen liegt darin, daß Manches nicht existirt, was keinen innern Widerspruch hat, und als existirend wohl gedacht werden könte; daß Gott, der alles hervorzubringen vermag, was sich nicht widerspricht, auch Manches hätte hervorbringen können, was nicht wirklich von ihm hervorgebracht ist; mithin er bey seiner wirklichen Schöpfung nach absoluter Freyheit gehandelt hat. Die Freyheit Gottes aber wird durch seine unendliche Weißheit und Güte bestimt. Natürlich mußte diese ganze Untersuchung den Thomas auch auf die so sehr bestrittene Frage von der Ewigkeit der Welt führen. Indessen entschied er hier nicht geradezu weder für noch gegen dieselbe, sondern erklärte sie für problematisch ihrer Natur nach, die nie ganz befriedigend werde beantwortet werden können. Thomas verwandte ferner sehr viel Scharfsinn auf die Lösung der Probleme: Inwiefern die Individualitäten und Verschiedenheiten der Dinge im Verhältnisse zum Wesen Gottes als Schöpfers alles Vorhandenen zu begreifen

seyen?

seyen? was der Zweck Gottes bey der Weltschöpfung, und folglich auch die Bestimmung insbesondre der denkenden und selbstthätigen erschaffenen Substanzen sey? wie sich das Uebel und Böse in der Welt mit dem göttlichen Weltzwecke vereinbaren lasse? wie die Vorsehung sich äussere und mit der Freyheit des Menschen vertrage? Er geht hierauf zur philosophischen Erklärung der Natur des Menschen, des Seelenwesens, der Verbindung zwischen Seele und Körper über. Ich habe absichtlich die Hauptmomente der rationalen Theologie des Thomas umständlicher ausgehoben, theils um eine Probe von der Art zu philosophiren zu geben, wie sie in dieser Periode der scholastischen Philosophie meistens durch den Thomas selbst herscheud wurde; theils um hierbey im Allgemeinen auf das Verdienst aufmerksam zu machen, das sich Thomas um die rationale Theologie aus dem theoretischen Gesichtspunkte, so wie seine Vorgänger, Zeitgenossen und Nachfolger unter den Scholastikern überhaupt, erworben haben. Es ist schwerlich irgend ein Versuch, zu einer theoretischen Erkentniß der Gottheit zu gelangen, aber auch schwerlich irgend ein Einwurf gegen die Resultate dieser Versuche übrig, den man nicht schon bey dem einen oder dem andern Scholastiker anträfe.

Die Zeitgenossen des Thomas, Heinrich von Gent, Richard aus Middleton, u. a., so wie mehrere seiner Schüler, blieben seiner Art zu philosophiren in der Hauptsache treu; nur daß sie in einzelnen Bestimmungen ontologischer Begriffe und Lehren von ihm abwichen; neue spitzfindige Probleme sich zur Lösung in ihren Commentaren über den Magister Sententiarum, in ihren Quodlibetis u. w., vorlegten, an die Thomas noch nicht gedacht hatte, und dadurch immer

 mehr

mehr Subtilitäten in die Metaphysik einführten. Als Gegner und Nebenbuhler des Thomas that sich am meisten Johann Duns Scotus (gest. 1308) hervor. Er bestritt ihn öffentlich zu Paris, und erwarb sich eine zahlreiche Menge von Anhängern, die eine auch noch lange nach seinem Tode fortdauernde philosophische Partey unter dem Namen der Scotisten im Gegensatze mit den Thomisten bildete. Scotus hatte sich, wie es damals gewöhnlich war und allein geschehen konte, die Werke der Araber und ältern Scholastiker vorzüglich zu Führern in der Philosophie dienen lassen. Das Eigenthümliche seiner Vorstellungsart ist wegen seiner Manier, die Thesen und Antithesen eine Zeitlang einander gegen über zu stellen, und für und wider zu disputiren, ohne zu entscheiden, schwer zu bestimmen. Es würde noch schwerer zu bestimmen seyn, weil man aus seinen Schriften oft nicht erfährt, mit was für Gegnern er sich zu thun machte, und gegen was für Sätze er selbst eigentlicher Antagonist war, wenn nicht dem zweyten Buche seines Commentars über den Magister Sententiarum eine kurze Angabe der Sätze vom Bartholomäus Bellatus beygefügt wäre, gegen welche seine Argumentationen hauptsächlich gerichtet waren. Die meisten neuern Geschichtschreiber der Philosophie haben den Scotus als einen bloßen Wörterkrämer und Logomachen aufgeführt, von welchem er freylich das äußere Ansehn mehr als zu sehr hat. Hierin ist ihm jedoch zu viel geschehen, da in der That in seinen metaphysischen Raisonnements manches Merkwürdige vorkomt, wie sich auch von einem so scharfsinnigen Kopfe, der Scotus wirklich war, und um welches Talentes willen ihm seine Zeitgenossen den Ehrennamen Doctor Subtilis gaben, nicht anders erwarten läßt. Besonders

ders sind die Werke des Scotus zu empfehlen, wenn Jemand die Spitzfindigkeiten der Scholastiker über Seyn, Wesen, Ding, Substanz, über den Begriff des Verhältnisses und die Verschiedenheit desselben von seinen Gegenständen (a fundamento), über die Intension der Grade der Accidenzen, über den Grund der Individualität der Dinge, über das Verhältniß der Materie zur Form, über Raum und Zeit, über die Einfachheit der Seele, über die Natur des Denkens und Erkennens, endlich über die rationale Theologie studiren will.

Man sollte freylich vermuthen, daß die bessern Köpfe jenes Zeitalters, wie selbst Scotus, nachdem sie sich vergeblich in den Dornen und Disteln der Scholastik zerarbeitet hatten, durch einen natürlichen Zug der gesunden Vernunft getrieben, jene Spitzfindigkeiten aufgegeben haben, und begnügt mit einer auf das Leben anwendbaren philosophischen Erkentniß, soweit sie der gesunden Vernunft einleuchtete, zum weitern Studium der Erfahrung, dieser unerschöpflichen Quelle neuer und interessanterer Kentnisse, sich bestimt haben würden. Aber es ereignete sich gerade das Gegentheil. Man spann sich immer noch tiefer in das Gewebe der Subtilitäten hinein, auf eine Art, die uns jetzt fast unglaublich scheint. Das Meiste trug hierzu die Richtung bey, die der Geist des gelehrten Publicum's im abendländischen Europa einmal bekommen hatte, und die, da bloß die Geistlichkeit das gelehrte Publicum ausmachte, durch die einsame beschauliche Lebensart in Klöstern, abgewandt von der praktischen Sphäre der Gesellschaft, begünstigt nur noch stärker und unabänderlicher wurde. Das Bedürfniß der Gesellschaft zu nützen, trieb die damaligen Gelehrten nicht, da sie fast ganz der Gesellschaft

entzogen waren. Die vorhandne Literatur aber bot ihnen keinen andern Stoff dar, als eben den, welcher die Scholastik bisher erzeugt und genährt hatte. Die Ontologie ward studirt um der Theologie willen, und man konte sich in dieser nur auszeichnen, wenn man die Vorgänger an Spitzfindigkeit zu übertreffen suchte; daher denn auch eben diese Spitzfindigkeit zuletzt in ein so auffallendes und abentheuerliches Extrem überging. Das Studium der Physik, etwa nach dem Aristoteles und den Arabern, war zu mangelhaft, um eine beträchtliche Verbesserung der Philosophie zu bewirken; und bey der nun so tief gegründeten und so furchtbar gewordenen Herrschaft der Kirche über die Gemüther, und ihrem Bestreben sich derselben durch Erhaltung und Beförderung des Aberglaubens und der Unwissenheit zu versichern, konte es sogar diejenigen, die es zu einer freyern und vernünftigern Denkart führte, leicht verdächtig machen. Es darf daher gar nicht befremden, wenn die Spitzfindigkeit der philosophirenden Köpfe auch nach dem Scotus noch immer höher getrieben und seltsamer wurde.

Ein Schüler von Johann Duns Scotus war Franciscus de Mayronis, der die Beynamen Doctor illuminatus et acutus und Magister abstractionum erhielt. Er ward zu Paris Urheber der sogenannten Sorbonnischen Disputationen, wo jeden Freytag im Sommer vom frühen Morgen bis zum Abend ununterbrochen, ohne Präses, ohne Speise und Trank, ein Respondent gegen beliebige Opponenten disputirte, um dadurch seine Geschicklichkeit zu erproben. Er behandelte in seinem Commentar zum Magister Sententiarum dieselben Materien, welche sein Lehrer behandelt hatte, folgte ihm auch in den meisten Stücken, und übertraf ihn nur in manchen

genauern

genauern Bestimmungen und Erklärungen; wobey er denn freylich auch oft noch scholastischer wurde, als jener schon war; wiewohl man ihm ebenfalls zu viel gethan hat, wenn man ihn lediglich als einen Wörter- und Distinctionenkrämer in der Geschichte der Philosophie aufführte. Dasselbe Urtheil gilt vom Hervåus Natalis und dem Dûrand, welche die Philosophie auf eine ähnliche Art, wie Scotus und Franz bearbeiteten, und einzelne Puncte genauer erörterten, oder von den gangbaren abweichende Meynungen darüber vorbrachten.

Eine besondere Partey unter den damaligen Scholastikern stiftete Wilhelm Occam, gebürtig aus Occam in der Grafschaf Surrey in England, woher er auch den Zunamen empfing. Obgleich zuerst vom Scotus in die Philosophie eingeweiht, betrat er doch eine eigene Bahn. Er verwarf die Abstractionsphilosophie, die bey den Scotisten und dem größten Theile der ältern Scholastiker herschend war, und suchte die Wahrheit mehr in der Wahrnehmung der Sinne. Seine philosophische Schule hatte deßhalb so heftige Streitigkeiten mit den Scotisten, daß es nicht selten bey ihren gegenseitigen Disputen zum Handgemenge kam. Weil die Occamisten, da sie die Realität der Abstractionen verwarfen, wieder zum Nominalismus zurückkehrten, so sind sie als eine neuere Partey der Nominalisten zu betrachten, und werden auch oft Nominalisten genannt. Das Haupt ihrer Schule, Occam selbst, ward von ihnen mit den Beynamen Doctor inuincibilis, singularis, Inceptor venerabilis geehrt. Bey der Ansicht, welche Occam von den Gegenständen der Philosophie hatte, war es natürlich, daß er auch mit den religiösen und kirchlichen Vorurtheilen seines Zeitalters zusammenstieß und

als Widersacher derselben auftrat; wobey er vom Philipp dem Schönen Könige von Frankreich, und dem Kayser Ludwig dem Bayer, die sich seiner gleichsam als Anwalds gegen die Anmaßungen der Hierarchie bedienten, geschützt wurde.

Da Occam die Gegenstände der Universalien für nichts Objectives außer der Vorstellung oder der Seele erklärte, so suchte er besonders die Gründe für die entgegengesetzte Meynung, daß das Allgemeine vom Individuellen reel verschieden sey, wiewohl es im Individuellen existire, zu entkräften. So sagte man: Die reale Wissenschafe bezieht sich auf wahre außerhalb der Seele befindliche Objecte; nun kann wahre Wissenschaft nur in dem Allgemeinen bestehn und sich auf dasselbe gründen; also ist das Allgemeine ein reelles Object. Occam erwiederte: Die Wissenschaft bezieht sich nicht immer unmittelbar auf Objecte außer uns, sondern auch auf Etwas, das die Stelle dieser vertritt. Eine gewisse Erkentniß haben wir nur von Sätzen, und diese drücken bloß Gedanken aus. Eine Wissenschaft kann also wahr und reell seyn, ohne daß die Gegenstände selbst so existiren müßten, wie sie gedacht werden. Sofern die Begriffe etwas Reelles bezeichnen, ist die Wissenschaft wahr. Steht also das Allgemeine an der Stelle des Individuellen, ist es real, und die Wissenschaft, die sich auf dasselbe gründet, hat Wahrheit. Wird es aber abgesondert von dem Individuellen gedacht, so ist es außerhalb dem Denken nichts. Daß das Allgemeine als in den Individuen existirend nichts Reales seyn könne, erhellt auch gleich unmittelbar daraus, daß kein Ding sich in mehr Dingen befinden kann, wenn nicht seine Zahl vermehrt wird. Nach den Realisten wäre aber das Allgemeine einzig, und doch in mehr Individuen

reell

reell vorhanden, was sich offenbar widerspricht. Die Realisten beriefen sich inzwischen hier wiederum darauf: Wenn auch das Allgemeine nicht einzig, sondern in jedem Individuum verschieden sey, so werde doch dadurch die Realität desselben noch nicht schlechthin aufgehoben; denn man könne annehmen, daß diese Realität des Allgemeinen in den Individuen vervielfältigt werde. Hierauf antwortete Occam: Ein von dem andern verschiedenes Ding ist von diesem verschieden entweder durch eine Differenz (ein inneres unterscheidendes Merkmal), oder nicht. Wäre nun die Menschheit im Sokrates von der im Plato reell verschieden, und zwar ohne alle Differenz, weil, auch wenn man die Differenz wegnähme, dennoch die eine Menschheit von der andern verschieden bliebe; so könte doch offenbar die Verschiedenheit der Menschheit im Socrates und im Plato nur eine numerische seyn. Dann wären aber eben so offenbar doch auch beyde nur Individuen, und die Realität des Allgemeinen, der Menschheit, wäre ganz und gar aufgehoben. Daß also die Realität des Allgemeinen in den Individuen vervielfältigt werden könne, und doch an sich und abgesondert von den Individuen Realität bleibe, steht mit sich selbst im Widerspruche.

Eine andere Ausflucht der Realisten war diese: Das Allgemeine könte ausser uns reell vorhanden, und vom Individuellen verschieden seyn dem Wesen nach, wiewohl nicht reell verschieden. Das Allgemeine ist nehmlich in dem wirklich Existirenden reell mit der beschränkenden Differenz einerley; aber formell ist es von ihm verschieden. An sich selbst kann es also strenge genommen weder allgemein, noch individuell genant werden; aber es ist unvollständig allgemein im Objecte, und vollständig im Verstande. Diese Vor-

stellungsart von der Realität des Allgemeinen legte Occam dem Scotus bey, so daß dieser nur in einem sehr bedingten Sinne Realist gewesen wäre. Als Gründe derselben erwähnt er folgender. Die Natur des Menschen ist individuell; sie ist es aber nicht durch sich allein, indem sonst, wo menschliche Natur überhaupt wäre, auch ein menschliches Individuum seyn müßte; sie ist es also durch etwas Hinzukommendes, welches gleichwohl nicht reell von ihr verschieden ist; sonst müßte auch das Wesen des Allgemeinen durch etwas Hinzukommendes individuell und folglich zusammengesetzt seyn, was sich wiederum nicht annehmen läßt. Zweytens: Wenn das Wesen des Allgemeinen individuell ist, so steht damit die Mehrheit der Individuen im Widerstreite; es könten also mehr Individuen derselben Gattung nicht vorhanden seyn. Occam wandte gegen den ersten Grund ein: Die Natur des Menschen bezeichnet entweder den bloßen Begriff, oder etwas ausser der Vorstellung Vorhandenes; in jenem Sinne ist sie ein Allgemeines; in diesem individuell; es folgt aber hieraus keine Realität des Allgemeinen. Gegen den zweyten Grund: Es wird da abermals der Begriff mit dem wirklich Existirenden verwechselt. Ferner: Sollen das Wesen und dessen Differenz vom wirklich Existirenden verschieden seyn, so wären sie entweder als zwey reale Objecte, oder als zwey Gedankendinge, oder als reelles Object und Gedankending, von einander verschieden. Die erstere Art des Unterschiedes wird vom Scotus selbst verworfen. Gegen die zweyte aber streitet, daß die Menschheit im Sokrates und Plato reell verschieden, folglich jede numerisch eine ausmacht, und jene nicht beyden gemeinschaftlich ist. Sonach bleibt bloß der vom Occam angenommene dritte Fall übrig.

Kann

Kann nun das Allgemeine nichts objectiv Existirendes seyn, was Occam noch subtiler untersuchte, als sich hier erörtern läßt, so wäre noch problematisch, ob es nichts subjectiv wirklich Existirendes sey? Occam selbst ließ dieses Problem unentschieden; und gab nur mehrere Meynungen an, die man damals hierüber hegte, von denen aber keine ganz befriedigend war. Einige erklärten das Allgemeine für einen bloßen unbestimten und dunkeln Begriff, der einem Individuum so gut wie dem andern zukomme. Fast ganz dasselbe sagt eine andere Erklärung: Das Allgemeine sey eine Vorstellung, die sich auf gleiche Weise auf das Individuelle bezieht. Eine dritte Erklärung war: Das Allgemeine sey ein wahres Object, welches durch denjenigen Act des Verstandes bewirkt werde, der der Vorstellung des individuellen Objects ähnlich sey. Eine vierte Meynung war: Es giebt nichts wirklich Allgemeines in der That; das Allgemeine beruhe auf einer Convenienz unter den Menschen, gerade so wie die Sprache. Das Allgemeine existirt in keinem Subjecte, und also auch nicht in der Seele subjectiv; es ist eben so eine objective Fiction, wie der Gegenstand selbst, auf welchem sie sich bezieht, in seinem Subjecte existirt. Der Verstand nimt einen Gegenstand wahr, dichtet einen ihm ähnlichen, der aber an sich eine bloße Fiction ist. Könte der Verstand die Fiction realisiren, so würde er eben einen solchen Gegenstand ausser sich darstellen. Die Fiction enthält alle Gegenstände der Art, und hat daher den Charakter des Allgemeinen, so daß sie in die Stelle jedes wirklichen Individuellen gesetzt werden kann. Diese Meynung, die in der That dem Wahren am nächsten kam, wurde auch vom Occam allen übrigen vorgezogen. So wie Occam nun in Ansehung der Universalien sich von

den gangbaren Behauptungen entfernte, so war das-
selbe der Fall in Ansehung mehrer andern metaphy-
sischen Materien, besonders derer, welche damals am
meisten ventilirt wurden. Ein eigenthümliches Interesse
haben auch manche seiner psychologischen Meynungen,
die sich aber hier nicht weiter erörtern lassen.

Ein berühmter Zeitgenosse und Vertheidiger der
Lehren Occams war Walther Burleigh, ein
Engländer von Geburt und vom J. 1137 an Lehrer
der Philosophie zu Oxford. Von seinen Schriften
sind ein Commentar über die Physik des Aristo-
teles, und ein Werk de vita et moribus philoso-
phorum von Thales bis Seneca, am bekantesten und
merkwürdigsten. Vom Occam wich er darin ab,
daß er Realist war; auch in manchen andern Punk-
ten. Ein nicht minder berühmter Schüler Occam's
war Buridan, der sich vorzüglich durch seine Lehre
von der Freyheit auszeichnete. Der Esel des Buri-
dan ist zum Sprichworte geworden, ohne daß sich
in B's. Schriften oder sonst eine Erläuterung fände,
woher das Sprichwort entstanden sey. Bayle ver-
muthete, es habe in einem vom B. gegen die Frey-
heit gebrauchten Beyspiele seinen Grund, daß ein
Esel, der in gleichem Grade hungrig und durstig wäre,
wenn er in gleicher Entfernung von Futter und Was-
ser gestellt würde, umkommen müßte, weil hier kein
Entscheidungsgrund ist, was er zuerst geniessen sollte.
Um die Lehre von der Freyheit aufzuklären, warf
Buridan die Frage auf: Ob der Wille unter gleichen
Umständen sich bald zu der einen, bald zu der andern
von entgegengesetzten Handlungen, bestimmen könne?
Wird dies bejaht, so ist gar keine Bestimmung des
Willens vorhanden; denn der Wille schwebt gleichgül-
tig zwischen entgegengesetzten Handlungen, und es fehlt
durch-

durchaus an einem Entscheidungsgrunde. Wird es verneint, so ist damit alle Freyheit aufgehoben. Gewöhnlich stellte man die Frage so: Ob der Wille von irgend einem Objecte nothwendig determinirt werde? Die Antwort war: Der letzte Zweck des Wollens sey das höchste Gut, und in Beziehung auf dieses werde der Wille nothwendig bestimt; allein es gebe mancherley Gegenstände, die der Wille als Mittel zu dem Zwecke wollen könne, und in Beziehung auf diese sey er frey, weil er die Wahl bald des einen, bald des andern hätte. Wird auch dieses letztere geleugnet, so ist gar keine Freyheit, und dann sind auch weder Verdienst, noch Schuld möglich. Man nehme inzwischen an, daß Jemand nothwendig durch Umstände zu irgend einer Handlung determinirt wird, so steht es doch in seiner Gewalt, den Entschluß zu der Handlung zu ändern. Aber zu dem Entschlusse war der Wille entweder bestimt oder nicht; im ersten Falle läßt er sich nicht ändern; im andern gebricht es an einem Entscheidungsgrunde. Nun könte man sagen; Jemand ist genöthigt, so zu handeln, wie er handelt; gleichwohl ist er dafür verantwortlich, weil er Ursache wird, daß die Gegenstände in die Lage kommen. Geht man aber höher hinauf, als der Handelnde anfieng, Ursache zu seyn, so entsteht wieder die Frage: Wurde er nothwendig durch die Umstände bestimt, oder nicht? Denn war er nicht Herr über sein Handeln, so konte er auch nicht selbstständige Ursache desselben seyn. Sonach bleibt nichts übrig, als daß der Wille entweder durch die Umstände nothwendig zum Wollen determinirt wird; oder daß er unter gleichen Umständen verschieden wählen könne. Durch das erstere wird alle Freyheit, durch das andere alle Bestimmung des Willens nach Entscheidungsgründen, oder alle verständige

Willens-

Willensbestimmung aufgehoben. In dem letztern Falle hätte auch das Wollen gar keine Ursache, welches anzunehmen doch offenbar ungereimt ist. Buridan vermochte die Schwierigkeiten, welche die Lösung seiner Frage die Freyheit betreffend hat, nicht wegzuräumen. Da aber doch der Determinism nach seinem Gefühle sich nicht mit Religion und Moralität vertrug, so nahm er die Lehre der Kirche als Glaubensartikel an, daß der Wille unter einerley Umständen verschiedene Entschliessungen fassen könne.

Je allgemeinere Ausbreitung die scholastische Art zu philosophiren erlangt hatte, und je länger und mannichfaltiger die Beschäfftigung ihrer Anhänger mit denselben ontologischen und theologischen Problemen gewesen war; desto weniger Mittel hatten die spätern unter ihnen, sich in ihrer Art besonders auszuzeichnen. So berühmt daher auch mehrere Scholastiker in der zweyten Hälfte des vierzehnten und im Anfange des funfzehnten Jahrhunderts bey ihren Zeitgenossen waren, so wenig Eigenthümliches und Merkwürdiges hat doch die Geschichte der Philosophie von ihnen auch als Scholastikern zu erzählen. Es näherte sich die Periode, wo der menschliche Geist, der bisherigen Richtung müde, in welcher er vergeblich seine Kräfte abgestumpft und erschöpft hatte, sich nach einer freyern, fruchtbarern, seiner Natur, Bestimmung und Würde angemessenern Speculation sehnte. Eine besondre Aufmerksamkeit verdient noch Raymund de Sabunde oder Sabende. Von seinen Lebensumständen weiß man nichts weiter, als daß er Doctor der Philosophie und Medicin, und Lehrer, hernach Rector der hohen Schule zu Toulouse war. Er schrieb ein Buch über die natürliche Theologie in den Jahren 1434 — 1436, das erste dieses Namens, wel-

welches damals sehr berühmt war. Es unterschied sich von den in diesem Fache gangbaren philosophischen Schriften nicht nur durch die beobachtete Methode; denn Raymund trug seine Ideen in einem fortlaufende Zusammenhange vor, nicht, wie es Mode war, so, daß er Gründe und Gegengründe zusammenstellte nach Quästionen, und durch Distinctionen entschied; sondern auch durch den Inhalt und die ganze Behandlung der Gegenstände selbst. Uebrigens rechnete R. manche Lehren zur natürlichen Theologie, die zur positiven Dogmatik gehören, ob er gleich die zwey verschiedenen Hauptquellen der Erkentniß von Gott, Welt und Menschen, die Natur und die Offenbarung, sorgfältig trennte. Auch nahm er die natürliche Theologie in einem sehr weiten Sinne und fast mit der Metaphysik identisch.

Raymund's von Sabunde Beweise für das Daseyn Gottes sind folgende: Erstlich: Die Grade der Vollkommenheit, welche die Dinge besitzen, sind sehr verschieden. Im Allgemeinen kann man als solche unterscheiden, Existenz, Leben, Empfinden und Denken, zwischen welchen noch unendlich viele Mittelgrade sind. Einigen Wesen kommen einzelne dieser Grade zu; andern mehrere zugleich; und im Menschen sind sie alle mit einander verbunden. Nun hat der Mensch seine Vollkommenheiten weder von sich selbst, noch von einem geringern Wesen, als er ist, empfangen. Es muß also ein höheres Wesen existiren, welches die verschiedenen Grade der Vollkommenheit austheilt und anordnet; denn daß die Dinge selbst sie sich zugetheilt, und die Austheilung angeordnet haben sollten, ist unmöglich. Jenes Wesen wäre aber über alle Dinge und die Grade ihrer Vollkommenheit erhaben; es wäre der Geber und Anordner aller Voll-

kom-

kommenheit, die in den Dingen ist, und also selbst das vollkommenste Wesen oder Gott. Zweytens: Der Mensch ist frey; er erwirbt sich durch seine Handlungen Verdienst, oder zieht sich eine Schuld zu, und dadurch wird er der Belohnung oder der Strafe fähig. Andere Menschen haben kein Recht, das moralische Urtheil über ihn zu fällen, und dem gemäß ihm Belohnungen oder Strafen zuzuerkennen. Es muß also ein höchster moralischer Richter existiren, und dieser ist Gott. Raymund zog zur Bestätigung oder Erläuterung dieses Beweises auch noch eine sonderbare Analogie herbey. Für die sichtbaren Dinge giebt es ein Auge; für die denkbaren einen Verstand; es muß also auch für Wesen, die der Belohnung oder Strafe fähig sind, einen Belohner und Bestrafer geben. Die Gültigkeit dieses Beweises hängt davon ab, daß die Freyheit des Menschen als entschieden vorausgesetzt wird, so wie die moralische Nothwendigkeit von Belohnung und Strafe für gute oder böse Handlungen außer den natürlichen Folgen derselben.

Die Gottheit kann nur einzig seyn; denn die Ordnung in der Natur bedarf nur Eines Wesens als ihres Grundes, und ist auch nur durch Ein Wesen möglich. Jene Ordnung zeigt sich aber in der Natur unverkennbar. Die Dinge stehen in einem regelmäßigen Verhältnisse verschiedener Grade der Vollkommenheit zu einander, und auch in einem regelmäßigen Verhältnisse gegenseitiger Wirksamkeit, indem z. B. die Elemente zur Erhaltung der Pflanzen, diese zur Erhaltung der Thiere, und diese wie jene zur Erhaltung der Menschen abzwecken. Die Einzigkeit Gottes ist auch eine Folge seiner Allmacht. Vermöge dieser kann er Alles Andere vernichten. Mehr Götter müßten gleich ewig seyn, könten einander nicht vernichten, und wä-

ren also auch nicht allmächtig. Gott ist auch unendlich. Für diese Eigenschaft desselben führt Raymund folgenden Beweis: Selbst die Menschen sind der Möglichkeit nach unendlich; sofern sie sich in's Unendliche vervielfältigen können. Auch die übrigen Dinge können sich der Möglichkeit nach in's Unendliche vermehren. Gott ist aber über den Menschen und alle Dinge erhaben. Er muß also in der Wirklichkeit unendlich seyn, weil er es sonst nicht mehr als der Mensch und die übrigen Dinge seyn würde. Oder: Gott ist wirklich Alles, was er der Möglichkeit nach seyn kann; das heißt: er ist unendlich. Ein anderer Beweis, welchen R. für die Unendlichkeit Gottes vorträgt, ist dieser: Gott hat alles, was er ist, oder alle seine Eigenschaften nur durch sich selbst. Es kann also auch für dieselben nichts geben, wodurch sie eingeschränkt würden. Gott ist höchst einfach. Denn er hat seine Existenz nicht von außen empfangen; diese komt ihm also nicht zu, wie ein Prädicat einem Subjecte; es kann in ihm also durchaus keine Mehrheit, Verschiedenheit oder Zusammensetzung seyn. Gott ist ewig und nothwendig. Denn er ist das absolute Seyn, dem das Nichtseyn schlechthin widerspricht. Alle Grade des Seyns sind in ihm enthalten; es ist folglich in ihm kein Vermögen, keine Möglichkeit der Veränderung; er ist das wirklichste, vollkommenste und thätigste Wesen. Da Gott das absolute Seyn ausdrückt und alles Nichtseyn ausschließt, so sind auch alle Dinge in Gott, und es kann außer ihm schlechterdings nichts Existirendes gedacht werden. Der Schwierigkeit, wie die Mannichfaltigkeit der Geschöpfe in der einfachen Gottheit enthalten seyn könne, wich Raymund so aus, daß er den Geschöpfen ein eigenes und von Gott verschiedenes Seyn einräumte. Dieses

ses Seyn aber ist gleichwohl in Gott, sofern es in dem göttlichen Seyn seinen Grund hat, und das Urbild oder die Idee des Geschöpfes im göttlichen Verstande existirt. Auf diese Art erklärt sich zugleich die Schöpfung aus Nichts. Der Zweck, wozu die Welt geschaffen wurde, ist die Güte Gottes, vermöge deren er sein Daseyn auch außer sich mittheilen wollte. Diesen Zweck der Schöpfung weiß aber der Mensch allein unter allen Geschöpfen zu erkennen; er also allein kann seinen Wohlthäter preisen; daher sind alle Geschöpfe um des Menschen willen hervorgebracht. Zur Bestätigung dieser Behauptung berief sich Raymund auch auf die Erfahrung. Gott ist ein lebendes, denkendes und empfindendes Wesen. So wie das Seyn vor dem Nichtseyn hergeht, so geht das Leben vor dem Nichtleben her, weil jenes nie aus diesem werden könte. Gott macht alles Seyn aus. Das Empfinden und Denken sind aber edlere und vollkommnere Arten des Seyns; beyde können also der Gottheit nicht fehlen. Gott ist endlich ein geistiges und kein körperliches Wesen. Es ist in ihm keine Zusammensetzung, kein Unterschied zwischen Subject und Prädicat; er kann also nicht Körper seyn. Neuheit und Scharfsinn kann man dieser Deduction von den göttlichen Eigenschaften nicht absprechen; wohl aber gebricht es ihr an Bündigkeit und Evidenz.

An die

Herren Pränumeranten

der

Geschichte

der

Künste und Wissenschaften.

Nach der der 6ten Lieferung beigelegten Berechnung soll die 7te Liefer. bestehen aus $78\frac{3}{4}$ Bogen.

Dagegen liefere ich nun:

Buhle Geschichte der Philosophie	I. Band	57 Bogen
Kästner Geschichte der Mathematik	4. Band	$33\frac{1}{4}$ —
	Summa	$90\frac{1}{4}$ Bogen.

Mithin $11\frac{1}{2}$ Bogen mehr, so daß ich für die folgende (8. Lieferung) nur $80\frac{1}{2}$ Bogen zu liefern haben würde.

Göttingen am 4ten May 1800.

Johann Georg Rosenbusch's Wittwe.

